

# CONFERENCIAS

CARLOS GATTI MURRIEL  
JORGE WIESSE REBAGLIATI

El lenguaje.  
Dos aproximaciones.



UNIVERSIDAD DEL PACÍFICO

## El lenguaje. Dos aproximaciones

Serie: Conferencias No. 5

# CONFERENCIAS

CARLOS GATTI MURRIEL  
JORGE WIESSE REBAGLIATI

## El lenguaje. Dos aproximaciones



UNIVERSIDAD DEL PACÍFICO

Universidad del Pacífico  
Avenida Salaverry 2020  
Lima 11, Perú

## **EL LENGUAJE. DOS APROXIMACIONES**

**Carlos Gatti M.**

**Jorge Wiese R.**

1a. edición: marzo 1999, marzo 2001

1a. edición corregida: abril 2003, junio 2004, marzo 2006, abril 2007, abril 2008,  
marzo 2009, febrero 2011, agosto 2012, junio 2013, agosto 2014, abril 2016

Diseño de la carátula: Rafael Romero Pinillos

ISBN: 978-9972-57-017-9

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú: 2016-04605

### **BUP-CENDI**

**Gatti Murriel, Carlos**

El lenguaje. Dos aproximaciones / Carlos Gatti Murriel, Jorge Wiese Rebagliati. --1ª. ed. corregida-- Lima : Universidad del Pacífico, 2016. -- (Conferencias)

/LENGUAJE/COMUNICACIÓN/FILOSOFÍA DEL LENGUAJE/  
TRADUCCIÓN/

801 (CDU)

Miembro de la Asociación Peruana de Editoriales Universitarias y de Escuelas Superiores (Apesu) y miembro de la Asociación de Editoriales Universitarias de América Latina y el Caribe (Eulac).

La Universidad del Pacífico no se solidariza necesariamente con el contenido de los trabajos que publica. Prohibida la reproducción total o parcial de este texto por cualquier medio sin permiso de la Universidad del Pacífico.

Derechos reservados conforme a Ley.

## ÍNDICE

Presentación .....	9
Algunas reflexiones sobre el lenguaje, por Carlos Gatti Murriel.....	11
1. Introducción .....	11
2. Lenguaje y mundo .....	13
3. Lenguaje y articulación de la conciencia.....	19
4. Lenguaje y comunicación .....	22
Babel revisitada, por Jorge Wiesz Rebagliati.....	27
1. Introducción .....	27
2. Comprender es traducir .....	28
3. Lenguaje y gnosis .....	31
4. Palabra versus objeto .....	36
<i>Pensamiento y lenguaje</i> .....	36
<i>Lenguaje y tiempo</i> .....	37
<i>Lenguaje público y lenguaje privado</i> .....	41
<i>Lenguaje, verdad y falsedad</i> .....	43
5. Las ambiciones de la teoría.....	46
6. El desplazamiento hermenéutico .....	50
7. Topologías de la cultura .....	60

## PRESENTACIÓN

Los dos textos que se reproducen a continuación pueden ser considerados como dos indagaciones que pretenden dar cuenta de los aspectos más generales del problema de la naturaleza del lenguaje.

La procedencia de cada uno es diversa: ‘Algunas reflexiones sobre el lenguaje’ se publicó como artículo en la revista *Punto de Equilibrio* (mayo, junio y julio de 1992). Una versión anterior sirvió de base a la lección inaugural del año académico 1992 de la Escuela Superior de Filosofía, Pedagogía y Letras “Antonio Ruiz de Montoya”, de Lima. ‘Babel revisitada’ es una nota – en realidad, una reseña amplia – del libro *After Babel*<sup>2</sup> [*Después de Babel*], de George Steiner. Se publicó originalmente en *Apuntes*, 38 (Lima: Centro de Investigación de la Universidad del Pacífico, primer semestre de 1996, pp. 89-111). Para la presente entrega, apenas se les han realizado cambios menores (precisiones bibliográficas, correcciones de errores y de erratas evidentes). Por lo tanto, puede decirse que los textos se imprimen casi de la misma forma como fueron publicados por primera vez.

Los autores son conscientes de los riesgos que puede implicar el abordar temas tan complejos en un registro más bien sencillo. Sin embargo, la demanda continuada de estos textos por alumnos –y hasta profesores– interesados en aspectos fundamentales del lenguaje los convenció tanto de su utilidad intrínseca como de la necesidad de presentarlos en un mejor formato.

Ninguna de las dos indagaciones pretende exponer teorías propias, aunque ‘Algunas reflexiones sobre el lenguaje’ se aproxima a determinados temas con planteamientos que pueden considerarse originales. En el caso específico de ‘Babel revisitada’, se ha buscado reproducir las ideas de George

Steiner de la manera más fiel posible, aunque no todas coincidan con lo que cree el autor de la nota (es el caso, por ejemplo, de la idea de la lengua entendida solamente como un conjunto de idiolectos o la de la imposibilidad de universales lingüísticos).

Dentro del marco necesariamente limitado en el que se inscriben las siguientes páginas, los autores declaran que bastaría que el lector respondiese a ellas con un modesto asombro para que el presente volumen encontrara su justificación.

Lima, febrero de 1999

Carlos Gatti Murriel  
Jorge Wiese Rebagliati

## ALGUNAS REFLEXIONES SOBRE EL LENGUAJE

Carlos Gatti Murriel

### 1. Introducción

Estas líneas responden al propósito de plantear algunas breves y sencillas reflexiones sobre el lenguaje y su importancia para el hombre y sus empresas. No las anima ningún afán erudito, sino el simple deseo de mover a los lectores a tomar conciencia de la utilidad de la palabra.

Para comenzar deseo citar un poema muy sencillo de Miguel Hernández<sup>1</sup>. El texto dice así:

*Tristes guerras  
si no es amor la empresa.*

*Tristes, tristes.*

*Tristes armas  
si no son las palabras.*

*Tristes, tristes.*

*Tristes hombres  
si no mueren de amores.*

*Tristes. tristes.*

---

1. Miguel Hernández, en *Cancionero y romancero de ausencias* [1938 – 1941], recogido en su *Obra poética completa*, Madrid : Alianza Tres, 1988, p. 482.

Deliberadamente he querido empezar esta reflexión con un poema de Miguel Hernández, el poeta español muerto en los años inmediatamente siguientes a la Guerra Civil Española. Y lo he hecho por dos razones. La primera, para reforzar la sensación de irrealidad que a veces nos captura cuando cobramos conciencia de nuestra condición de intelectuales en el Perú de fines del siglo XX<sup>2</sup>. En efecto, ¿qué podría parecernos más irreal -quizás hasta falso- que una especulación sobre el lenguaje si consideramos las urgencias de la acción concreta y la transformación revolucionaria? Más radicalmente: ¿cuál puede ser el sentido de escribir sobre la poesía, el lenguaje, o lo que sea? ¿Cuál es el sentido de hablar, a secas, cuando nos cercan las balas y nos acosan las estrecheces? La segunda razón se relaciona con la primera. Si nos fijamos en la segunda estrofa del poema de Hernández, notaremos que allí se habla de las palabras como armas (“Tristes armas si no son las palabras”). Me interesaría explorar el sentido de esta frase y, a partir de su explicitación, tratar de la posible relación entre lenguaje y violencia; y, al hacerlo, quisiera también problematizar el tema del lenguaje en general, volverlo patente.

Dicho lo anterior, conviene entrar en materia y regresar a los versos de Hernández: “Tristes armas si no son las palabras”. Creo que aquí podríamos reconocer varias aseveraciones:

1. Las armas tristes existen;
2. Las palabras son armas;
3. Las palabras son armas no tristes.

Hay dos ámbitos, entonces, claramente delimitados: el de las armas tristes, que generan dolor, muerte, guerras destructoras, y el de las armas no tristes, que propician todo lo contrario: guerras no destructoras, vida. Dentro de este marco, la palabra es, pues, un arma no triste. ¿En qué sentido puede tomarse esta afirmación? Tal vez el mismo lenguaje nos puede ayudar a descubrirlo: se dice

---

2. Originalmente, este artículo fue el texto de la lección inaugural del año académico 1992 de la Escuela Superior de Filosofía, Pedagogía y Letras “Antonio Ruiz de Montoya”. Luego, se publicó en *Punto de Equilibrio* (Centro de Investigación de la Universidad del Pacífico); mayo, junio y julio de 1992. Conviene recordar que 1992 marcó el clímax de la violencia terrorista en el Perú.

a veces que alguien se encuentra inerme, es decir, 'sin armas' frente a una situación dada que no tiene cómo resolver. También se oye decir lo contrario: que cuenta con muchas armas para resolverla. Arma, entonces, puede entenderse como medio, recurso, instrumento, útil para enfrentar una situación. Creo que el lenguaje es arma en este sentido: es instrumento, es recurso, es medio. Es instrumento para apropiarse del mundo, es un recurso para la articulación de la conciencia y es un medio de comunicación social.

## 2. Lenguaje y mundo

En primer lugar, el lenguaje es el instrumento mediante el cual el hombre se vincula con el mundo. En este sentido, puede y debe entenderse al lenguaje como aprehensión del ser, como la manera única y particular que tiene el hombre de apropiarse del mundo y de habitar en él: "El lenguaje es la casa del ser", según Martin Heidegger<sup>3</sup>.

Como Heidegger, diversos filósofos a lo largo de la historia de la humanidad han reflexionado sobre el lenguaje. Personalmente, considero que el de Ernst Cassirer es un enfoque muy sugerente. En términos generales sostiene que el lenguaje, el mito, el arte y la religión constituyen partes del universo simbólico, de ese universo en el que vive el hombre y que se distingue de la dimensión en la que viven los otros animales<sup>4</sup>. De ese modo, gracias al símbolo el hombre vive en una realidad no solo más amplia que la de los otros animales, sino en una nueva dimensión de la realidad<sup>5</sup>. El lenguaje pertenece (con el arte, la ciencia, la filosofía, etc.) al ámbito de lo simbólico, de aquello que distingue al hombre de los demás animales, de aquello que construye el mundo humano del sentido. Mientras que el animal posee una imaginación y una inteligencia prácticas, dice Cassirer, solo el hombre ha desarrollado una

---

3. Discute la aserción de Heidegger E. Coseriu en 'El lenguaje y la comprensión de la existencia del hombre actual', en: *El hombre y su lenguaje*, Madrid: Gredos, 1977, p. 48 (nota 3).

4. Véase E. Cassirer, *Antropología filosófica*, México: Fondo de Cultura Económica, 1975 [1944], p. 47.

5. Véase E. Cassirer, *ibid.*

inteligencia y una imaginación simbólicas<sup>6</sup>. El mundo animal se rige por señales, por meros operadores, por mecanismos que suponen la acción de un estímulo y la reacción de una respuesta siempre igual para la que prepara el instinto. Frente a ello, el mundo humano, el mundo del sentido, se funda en el símbolo, entidad que supone mecanismos mucho más complejos que el de la secuencia estímulo-reacción<sup>7</sup>.

Según Cassirer, el símbolo es la clave de la naturaleza humana<sup>8</sup>. Mientras que los animales tienen un contacto inmediato, directo, con la realidad, la aproximación del hombre a la realidad es mediata porque se produce mediante los símbolos<sup>9</sup>, los cuales actúan como designadores<sup>10</sup>, como unidades de sentido<sup>11</sup>. Afirma Cassirer que "las imágenes espirituales del universo que poseemos en el conocimiento, en el arte o en el lenguaje son entonces, para designarlas con una expresión de Leibniz, «espejos vivientes del universo». [...] Tales imágenes no proceden simplemente de un objeto acabado, sino que llevan hacia él y a él: son condiciones constitutivas de su posibilidad"<sup>12</sup>. A la luz de estas palabras, podemos percatarnos de cuán importantes son el conocimiento, el arte y el lenguaje para que los objetos existan para el hombre y para que este sea en verdad hombre.

Sigue Cassirer: "el lenguaje no entra en un mundo de percepciones objetivas solo para asignar 'nombres' [...] a objetos individuales dados y claramente delimitados los unos respecto de los otros. Es de por sí un mediador en la formación de los objetos; es [...] el mediador por excelencia, el instrumento más importante y precioso para la conquista y la construcción de un verdadero mundo de objetos"<sup>13</sup>. En este sentido, creo que es válido afirmar que el

---

6. Véase E. Cassirer, *op. cit.*, p. 59.

7. Véase E. Cassirer, *op. cit.*, p. 57.

8. Cfr. el título del segundo capítulo de su libro *Antropología filosófica*, p. 45.

9. Véase E. Cassirer, *op. cit.*, p. 57.

10. Véase E. Cassirer, *ibíd.*

11. Véase E. Cassirer, *op. cit.*, pp. 53 y 57.

12. E. Cassirer. 'El lenguaje y la construcción del mundo de los objetos', en: E. Cassirer, A. Sechehaye y otros, *Teoría del lenguaje y lingüística general*, Buenos Aires: Paidós, 1972, p. 21.

13. E. Cassirer, *ibídem*, p. 23.

mundo que conocemos, el mundo separado en tales y cuales clases de objetos, solo existe como tal a partir de la estructuración de la experiencia propuesta por el lenguaje<sup>14</sup>.

A todo lo dicho quisiera añadir algunas reflexiones, en buena parte personales, sobre la condición simbólica del lenguaje. Para ello partiré de la etimología de la palabra “símbolo”. Según el *Diccionario crítico etimológico de la lengua castellana* de Joan Corominas, “símbolo” viene del latín *symbolum*, y este del griego σύμβολον [*sýmbolon*], derivado de συμβάλλειν [*symbálein*], ‘juntar’, ‘hacer coincidir’<sup>15</sup>. Teniendo en cuenta lo anterior, podríamos afirmar que “símbolo” significa ‘el que compone (pone con)’, ‘el que reúne’, ‘el que integra’. Y ello se cumple claramente en el caso del lenguaje, entidad integradora por excelencia. Podemos decir que el lenguaje integra al sujeto, al hombre, con los objetos, tal como acabamos de mencionar al reseñar las ideas de Cassirer. El lenguaje también integra a un sujeto con otros sujetos en la comunicación. En este sentido, en tanto el lenguaje reúne a un sujeto con un objeto, y a un sujeto con otro sujeto, es simbólico por excelencia. Pero el carácter simbólico puede desvirtuarse y no darse la integración; es decir, el lenguaje puede funcionar del modo opuesto y convertirse en instrumento de disgregación, desintegración o descomposición. En este caso, en verdad, el lenguaje ha dejado de ser simbólico, integrador, y se ha vuelto lo contrario, es decir, diabólico, desintegrador. Ello sucede, por ejemplo, cuando se cultiva la mentira o la demagogia. Así nace la falta de salud individual ocasionada por la desintegración esquizofrénica del sujeto que miente y debe vivir en un mundo de apariencias. Y a ella la sigue la falta de salud social generada por la devaluación de la palabra, lo que lleva a la desconfianza en el lenguaje y en el hombre, a la negación del diálogo y a la búsqueda de otras armas; en fin, a la tensión, a la violencia.

Más arriba decíamos que el lenguaje permite la integración entre sujeto y objeto y la reunión entre sujeto y sujeto. A propósito de la relación sujeto-objeto,

---

14. Véase al respecto E. Coseriu, ‘El hombre y su lenguaje’, en: *El hombre y su lenguaje*, Madrid: Gredos, 1977, p. 28.

15. J. Corominas, *Diccionario crítico etimológico de la lengua castellana*, Madrid: Gredos, 1974, t. II, s.v. *emblema*.

podemos observar que en un tiempo prevaleció una concepción mítica del lenguaje, en la que no se diferenciaba entre palabra y cosa, y en la que a la palabra se asociaban efectos mágicos: quien se apoderaba del nombre ejercía dominio sobre el objeto mismo. Si bien referimos esta situación al pasado, aún podemos encontrar rezagos de esta mentalidad. Tal es el caso de aquellos que no mientan el nombre de una enfermedad para no atraerla, o el caso de quienes al usar el nombre golpean madera para neutralizar el efecto mágico.

Con el paso del tiempo, la función mágica de la palabra fue reemplazada por la función semántica. Ello se produjo con el paso del “mito” al “logos”. El “logos” se convirtió en el principio del universo y en el primer principio del conocimiento humano, dice Cassirer<sup>16</sup>. Con ese cambio, la palabra se vuelve físicamente impotente ya que con ella no es posible cambiar la naturaleza de las cosas ni oponerse a la voluntad de los dioses y los demonios; sin embargo, ella no carece de cierto poder ya que desde el punto de vista lógico se eleva al nivel más alto.

El lenguaje se concibe como “logos”, como la forma fundamental de la actividad cognoscitiva. A propósito de ello, puede sostenerse que nuestra experiencia de la realidad se elabora mediante las actividades racionales del conocer y del distinguir, y estas se manifiestan en los “signos lingüísticos”<sup>17</sup>. Los signos lingüísticos son entidades que organizan el conocimiento de la realidad mediante procesos de generalización ya que ellos no aluden a individuos, sino a clases de individuos. Los significados de los signos son conceptos elaborados por la razón. Allí está el logos, esa capacidad de preguntarse por el ser e interpretarlo<sup>18</sup>, que es característica de la condición de ser humano. En síntesis, el lenguaje hace posible el logos y permite que el hombre cumpla con su condición de hombre.

---

16. E. Cassirer, *Antropología filosófica*, p. 169.

17. Véase E. Coseriu, ‘La creación metafórica en el lenguaje’, en: *El hombre y su lenguaje*, pp. 72-73.

18. E. Coseriu define la “humanidad” como “la capacidad de preguntarse por el ser e interpretarlo” (‘El hombre y su lenguaje’, p. 33).

¿Cómo ejercita esta actividad el hombre? El logos inherente al lenguaje no se hace patente del mismo modo en las diversas lenguas. Cada lengua supone una estructuración arbitraria de la experiencia humana. Los diversos idiomas presentan diferentes configuraciones del significado<sup>19</sup> (las lenguas no se distinguen por simples diferencias sonoras: no se trata de que algo se pronuncie de un modo en una lengua y de diversa manera en otra lengua)<sup>20</sup>. En consecuencia, cada lengua organiza de manera peculiar el mundo de la experiencia. Por ello podemos decir que aprender una lengua es aprender una mentalidad, un modo de captar el ser de las cosas, una forma de interpretar la realidad. Las lenguas, pues, no son simples nomenclaturas para cosas ya dadas: al contrario, ellas nos dan las cosas<sup>21</sup>. Tanto es así que sólo distinguimos lo que nuestra lengua nos enseña a distinguir. Para un hispanohablante no hay diferencia entre la acción de comer del hombre y la acción de comer del animal. Para él, se trata de la misma acción: su lengua no le ha enseñado a distinguir. Coseriu hace notar que, por el contrario, para un alemán existe una diferencia entre “essen” (acción de comer del hombre) y “fressen” (acción propia del animal)<sup>22</sup>. Para un italo hablante no existe diferencia entre sobrino y nieto porque emplea la misma palabra: “nipote”. Tal diferencia sí la establece el castellano, como hacen también otras lenguas. La distinción entre comer y beber se da en castellano, pero no existe en ciertos idiomas. Lo que en castellano es escalera, en alemán puede ser “Treppe” o “Leiter”, según sea escalera de un edificio o escalera de mano. La palabra “cuñado” del castellano, en lengua rusa puede traducirse por *шурин* [shúrin], si se trata del hermano de la esposa, o *дверь* [diévir], si se trata del hermano del esposo. Ello significa que cada lengua ejercita de una manera el logos, la pregunta por el ser de las cosas, y clasifica la realidad de un modo peculiar. Las diferencias entre objetos que se reconocen en un idioma no necesariamente se dan en otro. Pero el logos, la pregunta por el ser, la capacidad de distinguir, no sólo se da en la clasificación elaborada por cada lengua. También se presenta en la ciencia.

---

19. E. Coseriu, ‘El lenguaje y la comprensión de la existencia del hombre actual’, p. 39.

20. *Ibid.*, p. 39.

21. Sobre la reducción de las lenguas a simples sistemas de designación (“nomenclaturas”), cfr. E. Coseriu, ‘El hombre y su lenguaje’, p. 26.

22. Para la discusión de este ejemplo y el que se refiere a la distinción “Treppe”/ “Leiter”, cfr. E. Coseriu, ‘El lenguaje y la comprensión de la existencia del hombre actual’, p. 39.

Aristóteles distingue dos tipos de logos: el logos semántico, que corresponde al lenguaje como tal, y el logos apofántico o logos proposicional<sup>23</sup>. Ambos buscan el ser de las cosas. El logos semántico, el propio del lenguaje, corresponde a los significados de los signos lingüísticos, es decir, a los conceptos, a ese conocimiento primario, intuitivo, anterior a la distinción entre existencia e inexistencia, entre verdad y falsedad, tal como afirma Coseriu<sup>24</sup>. Por ello en el lenguaje pueden darse palabras como “sirena”, lo que no significa que tal objeto exista ni que estemos obligados a hacer desaparecer la palabra por la inexistencia del objeto.

El logos proposicional o apofántico es el que afirma o niega algo acerca de algo, es el que corresponde a la ciencia, a la cual sí interesan la existencia y la verdad. Pero este segundo tipo de logas, el de la aserción, sólo es posible gracias al primero. En consecuencia, el lenguaje, con su logos semántico, que ya es una forma de conocimiento de la realidad (primario e intuitivo, es cierto), posibilita la existencia de la ciencia, con su logos apofántico. Sin el conocimiento primario del lenguaje no es posible el conocimiento secundario y más complejo de la ciencia. En ese sentido, según Coseriu, “sólo hay ciencia con respecto a lo ya aprendido y delimitado mediante el lenguaje ...”<sup>25</sup>

En síntesis, el lenguaje es símbolo y es logas. En tanto símbolo nos integra con el mundo de los objetos y con otros sujetos. En tanto logas crea significados, distingue entre esto y aquello, y conduce hacia el conocimiento más profundo de la ciencia. De esta manera, el mundo se vuelve humano al ser captado y categorizado en una conciencia y al tenderse los puentes de las relaciones.

---

23. Aristóteles, *De interpretatione*, 16 a-b, 17 a. Desarrolla el punto E. Coseriu en 'Logicismo y antilogicismo en la gramática', en: *Teoría del lenguaje y lingüística general*. Madrid: Gredos, 1967, pp. 238 – 239; 'El hombre y su lenguaje', p. 24; y 'El lenguaje y la comprensión de la existencia del hombre actual', p. 55.

24. Véase E.Coseriu, 'El hombre y su lenguaje', p. 24.

25. E. Coseriu, 'El lenguaje y la comprensión de la existencia del hombre actual', pp. 41 – 42.

### 3. Lenguaje y articulación de la conciencia

El lenguaje es medio de articulación de la conciencia. Para aclarar este punto, conviene retomar el concepto de símbolo mencionado anteriormente. Reiteremos que, etimológicamente, “símbolo” significa ‘el que reúne’ y se opone a “diábolo”, ‘el que desune’. Simbólica es, en este sentido, la manera humana de articular la personalidad. Una personalidad integrada, en la que los modos de expresión son modos de la creación y cuyo espíritu se objetiva en productos y acciones, es fruto de esta manera de concebir lo simbólico. El lenguaje tiene parte en esto: es, ciertamente, saber originario y, por ello, el primer conocimiento que adquirimos de las cosas del mundo<sup>26</sup>. Pero es, también, constructor de la conciencia, pues en el mismo acto simbolizador, conceptualizador, clasificador, la conciencia se articula y se amplía.

Al respecto, es necesario aclarar que esta formación de la conciencia y de la personalidad no es simplemente un fenómeno dado, sino, en gran medida, un producto de la voluntad. Tal vez sea en la creación poética donde se alcanzan las cimas más altas. En ella existe la violencia creativa, y, más que un don, la invención es un triunfo: “Quiero escribir, pero me sale espuma, [...] quiero laurearme, pero me encebollo”, escribe César Vallejo<sup>27</sup>, en testimonio claro del esfuerzo del crear. La creación, en este sentido, se vincula con los temas de la experiencia y la expresión, con la suficiencia y la insuficiencia del decir. Algunos autores consideran que el contenido de su interioridad es mayor que su expresión. Ellos ven en el lenguaje una realidad insuficiente, incapaz de contener y transmitir su experiencia. Tal es el caso de poetas como San Juan de la Cruz, Bécquer o Vallejo. Para otros, el lenguaje es instrumento eficaz para establecer un contacto acertado con el mundo o para vivir en la fiel plenitud de las palabras, como en los poetas españoles contemporáneos Pedro Salinas y Jorge Guillén.

Para referirme con mayor amplitud a este aspecto, he escogido un testimonio de excepción: el de Dante Alighieri en su *Vita Nuova*. A lo largo de la *Vida*

---

26. Al respecto, cfr. E. Coseriu, ‘El lenguaje y la comprensión de la existencia del hombre actual’, p. 64.

27. En el soneto *Intensidad y altura*, incluido en *Poemas humanos*.

*Nueva*, podemos observar a Dante en un proceso de evolución y maduración que está directamente vinculado con la construcción del equilibrio entre experiencia vital y expresión poética. En un primer momento, la extraordinaria experiencia del amor por Beatriz no tiene contrapartida en la expresión, pues el autor se esconde en poemas esotéricos propios del “trovar clus”, en los que más es lo oculto que lo revelado. En verdad, el poeta calla su experiencia o la disfraza. Pero su aspecto físico lo delata: su débil condición y la flacura revelan que Amor se ha enseñoreado de él. Dante no puede negar tal situación en vista de que su cuerpo ha revelado en parte lo que su silencio ocultaba, y se ve obligado a aceptar que está enamorado. Posteriormente oculta quién es la amada; pero en un determinado momento, por una circunstancia casual, encuentra una defensa y hace creer que está enamorado de una dama que no es Beatriz. Entra, pues, en el terreno de la mentira. Experiencia vital y expresión están desajustadas, desintegradas. Como consecuencia de ello, empieza a vivir un largo proceso de padecimiento que llega a niveles muy profundos. Más adelante incurre en otra mentira, pues se escuda en una nueva dama para esconder su verdadero amor. Ello le ganó fama de vicioso por lo voluble de su corazón y lo llevó a perder lo que le producía mayor felicidad: el saludo de Beatriz, la señora de la salud.

Reducido a la más crítica soledad, el poeta descubre que su palabra se debe a su experiencia y que la felicidad radica en poder decir las palabras de alabanza de su amada, aquellas que antes había callado, escondido o falseado. En ese momento se restaura la salud en el sujeto por el establecimiento de la ecuación entre experiencia y expresión. A esa etapa corresponden los mejores testimonios poéticos de la *Vida Nueva*, en los que hace el elogio de su amada. Pareciera que la calidad poética dependiera en buena parte de la autenticidad del testimonio: el poeta tiene qué decir y lo dice bien.

Cuando el sujeto ya había encontrado el sentido de su vida mediante el poder iluminador del amor que da salud, y el sentido de su actividad como profesional del lenguaje, que debe su palabra a la verdad, un nuevo reto se le presenta: la muerte de Beatriz. Sometido a un nuevo drama, el de buscar y encontrar el sentido de la muerte, después de haber hallado el sentido del amor, el sujeto tiene que volver a plantearse todo. Ello permite observar cómo el hombre vive un continuo proceso en el que experiencias y expresiones se desajustan y crean

la necesidad de reestablecer el equilibrio entre ambas. Dante cuenta cómo después de pasar por experiencias distractoras que lo alejaron temporalmente del verdadero amor, pues se dedicó a buscar relaciones de compasión, de piedad, aparentemente satisfactorias, tuvo una visión súbita de Beatriz que lo llevó a una revisión del pasado y a un reencuentro del sentido de su propia vida. Ello lo condujo a una actitud tal, que se despertó en él una vocación intensa de diálogo. Así, poco antes del final de la obra, lo vemos dirigirse a unos peregrinos, representantes de la humanidad global, con quienes pretende dialogar a propósito de su experiencia. Como vemos, en la *Vida Nueva*, Dante pasa por diversos momentos en los que experiencia vital y expresión poética van evolucionando, van desajustándose y equilibrándose. Su experiencia fue enriqueciéndose por el poder desconcertante y revelador del amor y de la muerte. Así fue madurando, no sin los riesgos de errar.

En lo que se refiere a su expresión, Dante pasó del silencio incapaz de decir la experiencia a la mentira encubridora de la misma. Pero luego, con el mismo proceso de maduración, buscó el diálogo con grupos reducidos de personas conocedoras de los códigos poéticos de las cortes de amor. Posteriormente, y a la luz o la sombra esclarecedora de la muerte de Beatriz, descubrió el sentido del diálogo con la humanidad entera. Solo en ese momento, la palabra que se corresponde con la experiencia puede extenderse a todos los peregrinos de la vida. Sin embargo, la obra no termina allí. En la parte última, Dante narra cómo tuvo una visión de Beatriz, a la cual alcanzaban sus suspiros, mas no las palabras. Esta visión mística y el afán de poder decir adecuadamente lo que experimentó en ella llevaron al poeta al silencio y al estudio porque fue consciente de la insuficiencia de su lenguaje. Producido este nuevo desajuste entre experiencia y expresión, Dante quiso adquirir por el estudio un lenguaje que le permitiera alcanzar los nuevos niveles de la experiencia porque los suspiros del corazón fueron creando una exigencia a la razón, la cual trabajó décadas hasta poder dar un nuevo testimonio de Beatriz en el mundo sobrenatural. Este propósito sólo se cumple en la *Comedia*, la obra cumbre de Dante.

Es interesante reparar en el cuadro inicial del joven aturdido por la primera aparición de Beatriz, que cautiva el corazón y que lleva al silencio de quien no desea una expresión adecuada a su experiencia, y compararlo con la parte final,

en la cual encontramos al sujeto en un silencio diverso. Ya no se trata de alguien que evada la salud simbólica del equilibrio entre experiencia y expresión, sino de quien, queriendo ese equilibrio, no puede alcanzarlo por la grandeza de la experiencia mística y la pequeñez de la propia palabra.

En la *Vida Nueva*, Dante articula su discurso y, a la vez, introduce temas que lo trascienden: la consecuencia en el vivir, el problema de la verdad, las complejas formas de la mentira y del autoengaño. En dicha obra, Dante no nos ofrece solamente una sutilísima psicología de la creación, sino más: una profunda ética de la expresión.

Lo anterior mueve a plantear la pregunta sobre la cantidad de veces en las que la empresa de vivir no se le presenta al hombre como un intento de establecer el equilibrio inestable entre experiencia y expresión. Si bien la salud está en esa ecuación, la vida tiende a acrecentar las experiencias, lo que lleva a la necesidad de nuevas expresiones. Y también sucede, a veces, que lo que el hombre dice es más que lo que vive. En ese caso, la palabra que sobrepasa a la experiencia puede crear, si se busca la honestidad, la necesidad de que la experiencia alcance el nivel de la palabra.

#### 4. Lenguaje y comunicación

Por último, y en tercer lugar, el lenguaje es medio de comunicación, y, en ese sentido, “dialogos”. Es decir, es factor de la relación entre sujeto y sujeto gracias a la función mediadora del logos. Porque poseen la misma visión del mundo, aprendida mediante este saber originario que es el logos del lenguaje, los sujetos pueden construir una realidad común -una comunidad- mediante el “dialogos” (etimológicamente, 'a través del logos'). No existe el dialogos sin un logos previo. Gracias al logos que comparten los distintos miembros de una comunidad, gracias al hecho de plantearse de modo semejante la pregunta por el ser, ellos pueden poseer los mismos contenidos de conciencia y comunicarse. La comunicación es, pues, una consecuencia del logos, es la relación mediante el logos, es dialogos. Podemos afirmar que la función comunicativa del

lenguaje es posible porque el lenguaje posee significado, o como dice Coseriu, es significado<sup>28</sup>.

Si bien supeditada a la función significativa, esta función comunicativa es fundamental para la comprensión de la naturaleza del lenguaje; en realidad, la comunicación es condición constitutiva de la actividad a la que llamamos lenguaje. Consideremos, por ejemplo, la creación de los signos lingüísticos en una lengua cualquiera. Aquí, a diferencia de la creación artística -de la poesía, por ejemplo- los signos no se crean sólo “para que sean”, sino “para que sean en una comunidad de hablantes”<sup>29</sup>. Es decir, se crean tomando siempre en cuenta al otro, al prójimo, al próximo. En ese sentido, el lenguaje es manifestación de una dimensión esencial de lo humano: la dimensión de la alteridad<sup>30</sup>. Somos con los otros. La condición de ser hombre es siempre la del ser-con-los-otros.

Quisiera tomar el peso a esa afirmación, porque al ser tan obvia corre el riesgo de banalizarse. Pensemos un poco: la condición natural de nuestra subjetividad es la soledad (por eso existe la responsabilidad individual, por eso nos salvamos o nos condenamos solos). Es una condición radical: existe un núcleo subjetivo en nuestra conciencia al que nadie accede. Y así estaría nuestra conciencia –limitada, oscura, solitaria– si no la pudiéramos objetivar aunque fuera parcialmente mediante el lenguaje. Lo maravilloso del lenguaje se revela aquí: en su condición de logos intersubjetivo, es decir, en el hecho de ser logos (conocimiento) compartido por varias subjetividades, en el hecho de ser conocimiento entre varios sujetos. Sin dejar de ser mío, profundamente mío (porque habita en mi subjetividad), el lenguaje es también de otros (y mora también en sus subjetividades). Así, el lenguaje se convierte en puente y reafirma su condición simbólica, pues me permite llegar al otro, al prójimo, superando mi soledad radical.

El hecho de ser conocimiento compartido, de ser a la vez expresión y fundamento de una comunidad, en fin, de lo social, nos remite a otra

---

28. E. Coseriu, ‘El lenguaje y la comprensión de la existencia del hombre actual’, p. 37.

29. E. Coseriu, ‘El hombre y su lenguaje’, p. 31.

30. E. Coseriu, *ibidem*.

característica profundamente humana: la historicidad<sup>31</sup>. El lenguaje es actividad histórica, pero no sólo porque en él se reflejen las cambiantes modas y las evoluciones de la sociedad. Existe una razón más importante: su misma condición histórica ilumina el ser histórico del hombre. En efecto, el hombre es ser histórico porque su existencia se desarrolla en medio de una coordenada fundamental: el tiempo, la temporalidad. En el lenguaje, la temporalidad se manifiesta mediante la creación. En efecto, el lenguaje es un fenómeno esencialmente creativo. Este texto no existía hace algunos días: lo he ido creando a partir de entonces. La misma palabra “creación”, aunque la haya repetido muchas veces antes, nunca tendrá el mismo efecto porque todo diálogo ofrece siempre perspectivas inéditas. Hablar es inventar. Pero la creación lingüística, a diferencia de la creación divina, no es una creación desde la nada, ex nihilo: es siempre una creación a partir de materiales dados y dirigida a una comunidad que debe comprenderla; es decir, es creación circunscrita, limitada, en última instancia, humana. Creación e historia, por otro lado, no son sino aspectos concurrentes de otra característica de la condición humana: la libertad (ya Benedetto Croce se refería a la historia como historia de la libertad<sup>32</sup>). Se trata -ya lo hemos apuntado- de una libertad entendida humanamente, centrada y constreñida por los límites que me impone el otro. El lenguaje es, así, actividad libre y creadora, actividad que -aunque limitada históricamente- posee un objeto infinito<sup>33</sup>. De esta manera, el logos, la actividad significativa, es actividad sin fin y las posibilidades de conocer y de experimentar la realidad mediante el lenguaje, en verdad, no tienen límite. Gracias a esta característica, el lenguaje se ubica -frente a la brutalidad de lo fáctico- en el mundo de la posibilidad, del poder ser, del futuro, de la promesa y de la esperanza.

Mediador entre el hombre y el mundo, articulador de la conciencia, base y expresión de la realidad social; símbolo, logos, diálogos, el lenguaje es ciertamente un arma poderosa. Quien lo controla domina, convence, persuade,

---

31. Cfr. E. Coseriu, ‘El hombre y su lenguaje’, p. 32 y ‘El lenguaje y la comprensión de la existencia del hombre actual’, p. 49.

32. B. Croce, *La historia como hazaña de la libertad*. México: Fondo de Cultura Económica, 1971 [1942]. Trad. de E. Díaz Canedo.

33. Cfr. E. Coseriu, ‘El hombre y su lenguaje’, p. 21, quien sostiene, con Schelling, que una actividad libre es aquella cuyo objeto es infinito.

y, por lo tanto, guía y lidera. ¿Acaso los grandes movimientos históricos no se realizaron mediante la palabra? Pensemos en San Pablo, pensemos en Mahoma. Pensemos en Confucio o en Buda.

Ciertamente, este poder -como todo poder, como todo lo humano- puede pervertirse y de ser la actividad simbólica más alta puede pasar a transformarse en la actividad diabólica más vil. El hombre es capaz de deshumanizar todo: hasta su propia naturaleza, hasta lo más humano. Es lo que en otro contexto podría llamarse pecado original. En este sentido, el lenguaje puede convertirse en instrumento de odio o de muerte, cuando se usa para preservar o crear desigualdades, cuando se usa para alejarse deliberadamente de la verdad a causa de ideales supuestamente revolucionarios, cuando se somete a los fundamentalismos y se aleja de las mentalidades abiertas. En ese sentido, cuando no cumple con su naturaleza simbólica, el lenguaje es un "arma triste" (como diría Hernández) y, por lo tanto, puede volverse factor o instrumento de la violencia, de la guerra y de la muerte. Si he insistido en el carácter simbólico del lenguaje es porque me parece que las cosas son buenas cuando son o funcionan según su naturaleza. En ese sentido, lo natural del lenguaje es decir la verdad (aunque se pueda mentir con él), es conocer (aunque a veces proponga categorías falsas) y es articular la personalidad (aunque a veces pueda ser síntoma de locura).

Quisiera volver al poema de Miguel Hernández que cité al iniciar esta serie de reflexiones. Y lo hago precisamente para vincularlo con las consideraciones expuestas hasta ahora:

*Tristes guerras  
si no es amor la empresa*

*Tristes, tristes.*

*Tristes armas  
si no son las palabras.*

*Tristes, tristes.*

*Tristes hombres  
si no mueren de amores.*

*Tristes, tristes.*

Si pensamos con alguna atención en el poema de Miguel Hernández, podemos postular que el lenguaje (“las palabras”), en el texto, se inscribe en el ámbito de las acciones humanas (las “guerras”) y, en general, en el ámbito de la vida (“la muerte”, que puede entenderse como ‘dar la vida’). La palabra es el medio (el útil, el arma) para cumplir con las acciones (las empresas, las guerras) humanas, acciones significantes en las cuales el hombre deja la vida (“muere”), pero no la pierde. Lo contrario es lo inhumano, lo insignificante, el sin sentido: la guerra movida por el odio (su empresa no es el amor), las armas que matan y disgregan a los sujetos de la sociedad (la muerte sin sentido, porque al no ser resultado del amor, no es testimonio de vida). El lenguaje -conocimiento de la realidad, articulador de la conciencia, vehículo del diálogo- es -según Miguel Hernández, un escritor que sufrió en carne propia los rigores de una guerra fratricida- arma de vida.

Por esta razón, y para responder a las preguntas y a las dudas que planteaba en el inicio a propósito del sentido de nuestras reflexiones y de nuestro actuar en unas circunstancias tan violentas y angustiantes, debo decir que creo que toda labor tiene sentido, en tanto la persona se esfuerce por abrazar la causa de la vida, en tanto deje su vida creando vida. Soy un trabajador de la palabra, y como tal, soy consciente de su fragilidad, pero también de su consistencia; de su falsedad, pero también de su verdad; de su irrealidad, pero también de su realidad; en fin, de su condición de producto humano. Como tal, creo en ella y en su posibilidad, en su futuro. Tal vez la esperanza esté con los que confían en esta arma a la vez inocente y peligrosa.

## BABEL REVISITADA

Jorge Wiese Rebagliati

### 1. Introducción

"Era la tierra toda y de unas mismas palabras" (Gén. 11,1): desde que cayó el zigurat de Babel y Yahvé "confundió la lengua de la tierra toda" (Gén. 11,8), la nostalgia de una lengua prebabélica (universal, coherente, transparente) no ha dejado de seducir a quienes reflexionan sobre el lenguaje. Confrontados con la realidad, ven a su alrededor solo los fragmentos ruinosos de la torre: una turbamulta de lenguas que no se comprenden entre sí. Vista así, Babel parece convertirse en un límite: antes de Babel, la lengua adámica, el idioma del Paraíso (la referencia única, la identidad entre palabra y objeto, la comunicación universal); después de Babel, el caos de la multiplicidad de lenguas (la referencia múltiple, la arbitrariedad de la relación entre palabra y objeto, la incompreensión interidiomática).

*After Babel [Después de Babel]*<sup>1</sup>, del Prof. George Steiner, intenta explorar las consecuencias últimas de esta aparente maldición, de esta segunda caída. Al hacerlo plantea preguntas fundamentales para la definición del lenguaje:

---

1. George Steiner, *After Babel. Aspects of Language and Translation*. Oxford-New York: Oxford University Press, 1992, 516 pp. Se trata de la segunda edición -que aparece cerca de 20 años después de la primera- de una obra obligada, aunque excéntrica, del pensamiento contemporáneo. Existe una traducción castellana de la primera edición, a cargo de Adolfo Castañón (*Después de Babel. Aspectos del lenguaje y la traducción*. México: Fondo de Cultura Económica, 1980). Todas las citas se refieren a la segunda edición inglesa. Las traducciones son mías.

¿existen universales lingüísticos?, ¿por qué se hablan tantos idiomas?, ¿por qué el lenguaje no es igual a la realidad?, ¿por qué la comunicación, en sentido absoluto, es imposible? Todas ellas, quizás, pueden resumirse en una, resultado paradójico de la caída de Babel y, a la vez, aspiración hacia un ideal prebabélico: ¿por qué se traduce?

Para Steiner, el problema de la traducción es el problema lingüístico (y filosófico y lógico y humano) por excelencia. La traducción se ubica en el centro de una vasta reflexión que abarca, prácticamente, todo el rango de las ciencias humanas. En seis capítulos (1. Comprender es traducir; 2. Lenguaje y gnosis; 3. Palabra versus objeto; 4. Las ambiciones de la teoría; 5. El desplazamiento hermenéutico; y 6. Topologías de la cultura), el Prof. Steiner desarrolla una visión tan amplia y comprensiva de la cultura humana, y a la vez tan original y polémica, que se entiende por qué no ha sido aún asumida por la *nomenklatura* académica<sup>2</sup>. Lo que sigue es –aunque marginal y quizás extemporáneo– una apretada reseña de los principales conceptos de esta visión.

## 2. Comprender es traducir

Todos los modelos del proceso de la comunicación son más o menos semejantes: un emisor crea un mensaje que es "recibido" por un receptor. Todos, por otro lado, participan del mismo espejismo, pues suponen que el mensaje producido por el emisor es el mismo, o casi el mismo, que comprende el receptor. Sin embargo, este es un supuesto no comprobado. Lo que se verifica, más bien, es lo contrario: el receptor comprende solo parte del mensaje generado por el emisor y en muchos casos entiende tan poco de este que más propiamente convendría hablar de incompreensión. Consecuentemente, para entender el mensaje, el receptor –aunque esté usando su lengua– debe *traducir*, en una extensión del concepto que es propiamente el punto del argumento steineriano. Comprender, interpretar y traducir son sinónimos.

---

2. Steiner observa que "el gremio de los mandarines" ha estigmatizado su trabajo sistemáticamente, al considerarlo el acto anárquico e irritante de un "outsider" (p.xi). A pesar de haberse constituido en punto de partida para múltiples reflexiones posteriores, es citado con desgano o simplemente omitido. No parecerá, pues, inútil cualquier intento de difusión, por más limitado que este sea.

Lo obvio es la traducción de una lengua a otra: un mensaje de la lengua original pasa a la lengua terminal mediante un proceso transformativo. La barrera es el hecho evidente de que una difiere de la otra, que la transformación interpretativa (el proceso de codificación y descodificación) debe ocurrir para que el mensaje "pase" (cfr. la p. 29). Pero este fenómeno ocurre también dentro de una lengua: el tiempo, las clases sociales, las generaciones, los sexos, nuestras mismas conciencias son también barreras (p. 49).

Traducimos "del tiempo". La historia, en tanto experiencia vital, puede considerarse como una constante traducción del pasado. Más aún, planteado el punto en términos extremos, puede decirse que cada generación "crea" su pasado. Y se comprende que así sea, porque este es más una reiterada interpretación de testimonios que un repositorio inerte de datos (recordamos culturalmente, como lo hacemos individualmente, mediante convenciones de énfasis, de resumen, de omisión). Ello exige pasar por el tamiz inevitable del idioma. Al respecto, Steiner se pregunta: "¿Qué existencia material tiene la historia fuera del lenguaje, fuera de nuestra creencia interpretativa en registros esencialmente lingüísticos (el silencio no tiene historia)?" (p. 30).

Traducimos "entre" clases sociales, generaciones y sexos. En este sentido, es pertinente preguntarse hasta qué punto comunidad y comunicación son términos emparentados. Según Steiner, puede ser que las funciones "agónicas" (en el sentido de 'lucha' o 'combate') del lenguaje dentro de una comunidad económica y socialmente dividida sobrepasen las funciones de comunicación genuina. Las lenguas ocultan e internalizan más que lo que expresan. Las clases sociales, los guetos raciales, hablan no tanto *entre* sí, sino *contra* sí. El lenguaje de la política, del disenso social, está lleno de palabras fantasmas que se gritan de un lado a otro de la trinchera y que significan o contrarios o nada (pp. 33-35). Lo mismo puede decirse de las diferentes "lenguas" que crean las generaciones para distinguirse unas de otras, entre las que quizás ocupe un lugar preeminente el lenguaje infantil. Tanto como el proletariado o las minorías étnicas, los niños se sienten explotados y ridiculizan la retórica, los tabúes y las normas lingüísticas de sus opresores. Son maestros del silencio. Intuyen que el silencio puede destruir a otro ser humano (como Kafka, saben que varios han sobrevivido al canto de las sirenas, pero ninguno a su silencio). El tema fue llevado a extremos extraños y fantasmales por Henry James en

*Otra vuelta de tuerca*, pero, en realidad, es una comprobación diaria e inmediata (pp. 36-38).

Otro tanto puede afirmarse del distinto tratamiento que los sexos le dan al lenguaje. Hombres y mujeres apenas han presentado las barreras que la identidad sexual impone (interpone) a la comunicación. El contorno semántico y la totalidad de los medios expresivos usados por los hombres difieren de los de las mujeres. Las percepciones lingüísticas, también. Tradicionalmente, los hombres han acusado a las mujeres de "verbosas", de "botarates lingüísticas". Correspondientemente, el hombre es considerado mentiroso ("non lo lasciar più dir/ il labbro è mentitor...", dice Doña Elvira en el *Don Giovanni* de Mozart) y fanfarrón (cfr. el tipo dramático del *miles gloriosus*, del soldado fanfarrón de la comedia latina). Por supuesto que los terrenos de diferenciación son, en buen grado, económicos y sociales, pues se vinculan con la división del trabajo y la alternancia de períodos de actividad y de descanso. En muchos casos, los hombres marcan su superioridad sociológica y física reservando para sí ciertas formas de comunicación ("Taceat mulier in ecclesia", 'Calle la mujer en la iglesia', sentencia San Pablo). Cualesquiera que sean las causas, la tarea de la traducción entre los sexos es, a la vez, constante e incompleta (p. 45).

Traducimos "a" nuestra conciencia. En efecto, todo gesto comunicativo "externo" debe internalizarse, es decir, debe ser procesado en (por) una conciencia. Cada gesto comunicativo posee un residuo privado. En este sentido, puede afirmarse que aspectos de todo acto lingüístico son únicos e individuales. Forman lo que los lingüistas llaman un *idiolecto*. El *lexicón personal* internalizado en cada uno de nosotros califica inevitablemente las definiciones, las connotaciones, los movimientos semánticos corrientes en el discurso público. El concepto de un idioma estándar o normal es una ficción estadística (aunque pueda poseer existencia real en las máquinas de traducir). El lenguaje de la comunidad, aunque uniforme en su contorno social, es un múltiple e inextinguible agregado de átomos lingüísticos, de significados personales finalmente irreductibles (p. 47). El tema del lenguaje privado, que no es otro que el de la unicidad de la conciencia, permite identificar una función lingüística crucial. Obviamente, hablamos para comunicarnos, pero también para esconder, para dejar sin decir. La habilidad de los seres humanos para desinformar se modula a lo largo de todas las ondas, desde la mentira evidente

hasta el silencio. Y es que esta habilidad se basa en la estructura dual del lenguaje: nuestro lenguaje exterior posee "detrás de sí" una corriente de conciencia articulada. "Al conversar vivimos en sociedad", escribió Ortega y Gasset, "al pensar nos quedamos solos". En la mayoría de los intercambios sociales convencionales, la relación entre estas dos corrientes de lenguaje es solo parcialmente congruente (en la convención teatral, por ejemplo, mediante el "aparte", el hablante comunica a sí mismo —y, por extensión, a su audiencia— todo lo que en su enunciado externo deja sin decir al otro personaje, p. 48).

Un ser humano traduce cada vez que recibe un mensaje de otro. Cuando la dificultad de hacerlo es suficientemente grande, el proceso pasa de reflejo a técnica compleja. Hasta la pareja amorosa, que es la comunidad humana más elemental, traduce: la intimidad, sea esta de amor o de odio, puede definirse como una traducción confiada y casi inmediata. En la intimidad, la vulgata externa y la masa privada de lenguaje crecen más y más concordantemente. En síntesis, dentro de una lengua o entre varias lenguas, comunicación humana es igual a traducción (pp. 48-49).

### 3. Lenguaje y gnosis

En el centro de la discusión sobre el lenguaje anida la pregunta que animó al yahvista (o a la yahvista, si Harold Bloom está en lo cierto) a responder con el mito de Babel: ¿por qué no existe una sola lengua? Al contrario, ¿por qué existen tantas lenguas? La prodigalidad sorprende. Actualmente se hablan entre cuatro y cinco mil idiomas. La amplitud de este catálogo presenta al hombre como un animal lingüístico de inverosímil variedad y desperdicio, radicalmente antidarwiniano en este aspecto (no sobrevive la mejor: todas las lenguas son eficientes). La dialéctica de la universalidad y la multiplicidad fue planteada en la fábula babélica. Sin embargo, la paradoja no se ha resuelto todavía y admite, aún hoy, otra reformulación: cómo es posible que a la luz de universales anatómicos y neurofisiológicos, comunes a todo el género humano, no exista *una* lengua común (pp. 52-57).

La solución de esta paradoja recorre la historia de la lingüística, desde las reflexiones místicas y mágicas de la tradición oculta hasta la gramática

generativa. Un breve repaso a los principales hitos puede servir para exponer los aspectos más relevantes del tema y sus vinculaciones.

La tradición oculta sostiene que una única y primitiva lengua, un *Ur-Sprache*, se esconde detrás (o debajo) de nuestra discordia presente, detrás del abrupto tumulto de lenguas en conflicto que siguió al colapso del zigurat de Nemrod. Esta lengua, que propiamente puede denominarse "adámica", posibilitó no solo que todos los hombres se comprendieran, que se comunicaran fácilmente. Encarnó, en un grado mayor o menor, el *logos* original, el acto inmediato de la "llamada a ser" mediante el cual Dios, literalmente, "pronunció el mundo": el mero nombrar la cosa era la causa necesaria y suficiente de su transformación en real (p. 61). ¿No ha sido la historia lingüística del hombre, como argüían ciertos cabalistas, una laboriosa vuelta de péndulo entre Babel y el regreso al unísono ("uni-sono") en algún momento mesiánico de entendimiento restaurado? Dentro de esa tradición, se ha querido responder a esta pregunta con varios contenidos. Los gnósticos judíos sostenían que el hebreo de la Torá era, sin duda, el idioma de Dios, aunque el hombre no comprendiera su sentido completo y esotérico. Otros –los más– sostienen que el idioma adámico, prebabélico, puede todavía descodificarse, aunque parcialmente, en las capas profundas del hebreo y quizás, en otras lenguas de la dispersión original (p. 64).

Aunque los hábitos de sensibilidad y de asociación que se muestran en estas semánticas ocultas son remotos y con frecuencia extraños, la alternancia entre la conciencia de la multiplicidad lingüística y la aspiración a una lengua única que estos expresan se puede verificar en las reflexiones más racionales que les siguieron. Dos posiciones se contraponen a lo largo de una historia que empieza con una reflexión vinculada con lo esotérico de Jakob Bohme (1595 - 1625) y, a través de Leibnitz, Hamann, Vico, Herder y Humboldt, llega a Cassirer, Jost Trier, E. Sapir, Benjamin Lee Whorf y Chomsky. La primera: la estructura subyacente del lenguaje es universal y común a todos los hombres, las disimilitudes entre las lenguas son superficiales; segunda, la "monádica": las estructuras profundas universales o son imposibles de ser conocidas mediante la investigación lógica o psicológica o son de un orden tan abstracto, tan general, que resultan ser más bien triviales.

Para Steiner, las distintas etapas de esta historia acaban en una contraposición final (penúltima sería un término más propio) entre las dos escuelas "mentalistas" de la lingüística norteamericana: la de tradición antropológica representada por Edward Sapir y Benjamin Lee Whorf (que se remite, en última instancia, a la identificación entre lenguaje y cultura de Wilhelm von Humboldt) y la de tradición más bien filosófica (específicamente cartesiana) de la lingüística generativo-transformacional de Noam Chomsky.

Puede ser interesante contrastar ambas escuelas en relación a la traducción. Benjamin Lee Whorf sostiene que los patrones lingüísticos determinan lo que el individuo percibe del mundo (desde una perspectiva neokantiana, Cassirer afirma lo mismo). Como los patrones son distintos, aparecen visiones del mundo (*thought worlds*) distintas. No hay, desde el punto de vista de la conciencia humana, una realidad física universalmente objetiva. Existe una universal, pero también rudimentaria aprehensión neuropsicológica del espacio que puede haber precedido al lenguaje articulado en el conocimiento del niño. Pero una vez que una lengua particular empieza a usarse, le sigue una especial concepción del espacio. La espacialización y la matriz espacio-temporal en la que ubicamos nuestras vidas se vuelven manifiestas mediante los elementos gramaticales: existe un distintivo sentido temporal indoeuropeo y un sistema correspondiente de tiempos verbales (p. 92). Es revelador, en este sentido, el estudio que Whorf realiza del hopi (una lengua indígena norteamericana), en la que encuentra, expresadas gramaticalmente, estructuras espacio-temporales semejantes a las que postula la física moderna para la realidad. Ciertamente, desde una perspectiva así, cerradamente monádica, la traducción es imposible y sin embargo, es posible verificar empíricamente la existencia de una comunicación interlingüística (de hecho, se traduce). Esta conciencia es el eje del universalismo.

Actualmente, la hipótesis de trabajo de una gramática universal es compartida por muchos lingüistas. A propósito de lo anterior, sostiene Chomsky: "La tarea principal de la lingüística debe consistir en desarrollar una explicación de los universales lingüísticos [...]" (*Aspectos de la teoría de la sintaxis*, pp. 27-28). En los últimos 40 años, la dirección del argumento universalista ha sido el de una progresivamente más profunda formalización y abstracción (p. 99). Lamentablemente, los resultados no llegan a ser espectaculares. Muchas

conclusiones son del tipo de generalidades poco sorprendentes implícitas en el postulado de que todos los hombres necesitan oxígeno para respirar. Cuando las afirmaciones se vuelven prescriptivas, surgen los problemas de la descripción rigurosa. Gramaticalmente, por ejemplo, algunos rasgos parecen ser universales: todas las lenguas poseen un pronombre de primera y otro de segunda persona del singular; todas tienen una clase de nombres propios; todas poseen algo muy semejante al "sujeto"; las secuencias verbo-objeto-sujeto, objeto-sujeto-verbo y objeto-verbo-sujeto son muy raras. Sin embargo, el esquema parece más impresionante que lo que es. Comparado con el total de lenguas habladas, el número cuya gramática ha sido formalizada y examinada extensamente es absurdamente pequeño. Más aún, basta una sola excepción en cualquier lengua, viva o muerta, para invalidar el concepto de un universal gramatical. Por ejemplo, podría esperarse que en todas las lenguas que poseen distinción genérica en la segunda persona del singular posean también la misma distinción en la tercera. En casi todos los casos conocidos, esto se cumple. Pero no en un pequeño grupo lingüístico de Nigeria central (pp. 100-103).

Ha sido precisamente la imposibilidad de probar el argumento universalista mediante la etnolingüística y la estadística (¿de qué sirve acumular montañas de datos para probar un universal si basta una excepción para negarlo?) lo que quizás haya movido a que la lingüística generativo-transformacional postule la ubicación de los universales lingüísticos en niveles fenomenológicos cada vez más hondos. Al hacerlo, sus propulsores han situado internamente la misma noción de gramática y la han convertido en una facultad específicamente lingüística, innata, de la conciencia humana. Concedido lo anterior, las diferencias entre las lenguas son sólo diferencias entre "estructuras superficiales": las estructuras profundas son las mismas (pp. 103-104).

Estas estructuras son tan abstractas que se localizan más allá del nivel de conciencia actual, o incluso potencial. Chomsky sostiene que no tienen ninguna justificación, salvo la justificación *a priori*. Son de la categoría de la arbitrariedad inherente al hecho de que el mundo existe (p. 105). La metáfora chomskyana es seductora: une los sistemas lógicos de Carnap y Reichenbach con el modelo del córtex cerebral, con su red intensamente ramificada y a la vez profundamente unida de canales electroquímicos y neurofisiológicos. Un sistema de variables, el conjunto de todos los nombres, los "predicados

generales" y sus relaciones estarían imbricados en el tejido de la conciencia humana (p. 106).

Una teoría así debería postular la posibilidad de una traducción perfecta, precisamente porque existe un punto común a todas las lenguas: las estructuras profundas. Sin embargo, el mismo Chomsky no lo cree así (p. 111). Sin embargo, este es precisamente el problema. Si existen las estructuras profundas chomskianas, estas deberían probarse en la traducción. Sostiene Steiner: "El 'mapa topológico' en el cual los universales pueden transferirse de lengua a lengua puede ubicarse muy profundamente, pero si existe de alguna manera, la correspondencia 'punto por punto' debe demostrarse." Y sigue, con una sugerencia inquietante: "¿No estará en lo cierto Robert A. Hall Jr. cuando sostiene que las estructuras profundas no son sino paráfrasis de construcciones ya dadas, urdidas *ad hoc* para permitir al gramático derivar las últimas de las primeras mediante un tipo de manipulación u otra? ¿No será que la gramática generativo-transformacional esté forzando todas las lenguas al modelo del inglés, tal como la gramática del siglo XVII lo hizo con el latín?"<sup>3</sup> (pp. 111-112).

En suma: una visión metamatemática del lenguaje —como la propuesta por la gramática generativo-transformacional—, al trabajar principalmente con unidades atómicas pre o pseudo lingüísticas, falla en dar cuenta de la naturaleza y las posibilidades de las relaciones entre las lenguas tal como ellas existen y difieren realmente. Tal vez más que los lingüistas y mucho tiempo antes que ellos, los poetas y los traductores trabajaron dentro de la piel temporal del lenguaje humano y buscaron descubrir sus más hondas fuentes. A muchos lingüistas actuales les gustaría tener las cosas más claras que lo que son. Antes de conceder que los procedimientos más hondos del lenguaje descansan más allá de una conciencia actual o potencial (como lo quiere Chomsky), conviene mirar a los desórdenes vitales de la literatura, en donde esa conciencia opera más incisivamente. "Para saber más acerca del lenguaje y la traducción,

---

3. Al respecto, Steiner llama la atención sobre la coincidencia entre la desaparición acelerada de muchas lenguas a lo largo de la Tierra, el dominio de las "lenguas mayores" mediante el mercado, la tecnocracia y los medios de comunicación de masas, y la potencia uniformadora de la gramática generativo-transformacional.

debemos pasar de las estructuras profundas de la gramática transformacional a las más profundas del poeta", concluye Steiner (pp. 113-114).

#### 4. Palabra versus objeto

Una paráfrasis perversa del libro de W.O. Quine (el libro se titula *Word and Object*: 'palabra y objeto' y no 'palabra versus objeto') le sirve a Steiner para presentar su argumento sin ninguna ambigüedad: existe un desfase "de base" entre el lenguaje y la realidad. La palabra no refleja al objeto. Se opone a él. En la base de esta incongruencia puede estar lo que Steiner denomina el "autismo ontológico" de la expresión lingüística, evidente, sobre todo, en el discurso sobre el lenguaje (no es posible hablar del lenguaje fuera del lenguaje; en este sentido - y en tanto objeto de reflexión - el lenguaje no es un problema, sino un misterio, como diría Gabriel Marcel). En realidad, la fractura está presente en toda manifestación mediante palabras. Un examen somero de las relaciones entre el lenguaje y el pensamiento, el lenguaje y el tiempo, y el lenguaje y la verdad la vuelven patente (p. 114).

#### *Pensamiento y lenguaje*

La vinculación entre pensamiento y lenguaje puede reducirse a la discusión de dos problemas: el de la relación entre la base neurofisiológica del lenguaje y el lenguaje, y el de la identidad (o no) entre lenguaje y pensamiento. Respecto del primero, cabe preguntarse lo siguiente: ¿puede localizarse el lenguaje?, ¿localización es igual a origen o fundamento? La fisiología y la neurología pretenden dar cuenta del fenómeno lingüístico ubicando sus fuentes en el mapa del cerebro. Steiner piensa que, a pesar de las últimas investigaciones neurológicas, de la cada vez más estrecha vinculación entre lenguaje y fisiología a partir de las investigaciones sobre la afasia, los prospectos para una teoría de la evolución y la generación del lenguaje humano basada físicamente son aún inciertos, fundamentalmente porque la lingüística debe proceder, para ser fiel a su objeto, con la ayuda de metalenguajes parcialmente arbitrarios y dentro de un marco de conjeturas formales y modelos analíticos que son, solo en un sentido amplio y metafórico, científicos. La aplicación del concepto de ciencia exacta al estudio del lenguaje es un símil idealizado (p. 119). Fisiología del lenguaje no es igual a lingüística. No es igual, tampoco, a lenguaje.

Respecto del segundo problema, dos son las posiciones tradicionales: el lenguaje es la manifestación del pensamiento; el lenguaje es igual al pensamiento. Steiner, dentro de la tradición de Humboldt, Sapir y Whorf, parece suscribir esta última. Sin embargo, no duda en airear sus reservas: Paulhan, el poeta francés, –nos dice Steiner– infiere una realidad de pensamiento previa o fuera de las palabras. Todos, sigue, hemos hecho esta inferencia alguna vez. ¿Pero qué sentido posee este concepto de pensamiento pre o extralingüístico? ¿Se justifica la afirmación de William James de que, excepto en el caso de los recién nacidos, los comatosos y los drogados, no puede haber un *eso* (un *that*) que no sea ya un definido *qué* (un *what*), es decir, que pueda nombrarse? En *Ordinary Language*, Ryle afirma que el pensamiento es "operar con palabras". El enunciado se formuló en 1953. Ahora, la imagen es menos clara. Los trabajos de Piaget y de J. S. Bruner sugieren que en el niño pequeño una organización de la conducta adaptada, genérica e inteligente precede, por un margen considerable, al desarrollo de cualquier sistema simbólico que razonablemente pueda considerarse como lenguaje. Más radicalmente, ¿existen, como en la locución corriente, realidades sentidas "más hondas que las palabras"? La analogía con la música y la invención de la melodía –acerca de la cual tan poco se sabe– permite sugerir la noción de formas de "pensamiento" o de "significación energizada" que son, en un sentido altamente abstracto, pero también físico, relaciones entre niveles o centros de tensión interna. ¿Existe –se pregunta– como a veces sentimos en los sueños y en la penumbra del despertar incierto, una sintaxis de la forma, del color, del movimiento, de las relaciones espaciales que está, de alguna manera, "más allá" de las palabras? ¿Podemos experimentarla cuando buscamos una palabra en nuestro diccionario interno? La formulación en forma de pregunta, la pregunta misma, ya es distorsionadora (p. 135).

### *Lenguaje y tiempo*

La relación entre lenguaje y tiempo está definida por una ambigüedad fundamental: por una parte, puede decirse que el lenguaje ocurre en el tiempo; por otra, puede sostenerse que el lenguaje crea el tiempo en el que ocurre (la definición de la poesía como "palabra en el tiempo", propuesta por Antonio Machado, plantea en clave estética la misma ambigüedad).

En efecto, en cierto sentido puede decirse que cada acto lingüístico "toma tiempo", puede medirse temporalmente (lo que constituye el germen del ritmo poético) y es irreversible —como todo lo que ocurre en el tiempo—, lo que hace que lo dicho no pueda desdecirse (solo negarse o contradecirse, en sí movimientos "hacia adelante", proyectivos). De ahí el deseo, tan literal cuando se refiere a la amenaza, a las maldiciones, a los tabúes: "Si sólo pudiera retirar mis palabras... [pero no puedo]" (pp. 135-136).

El otro sentido es menos obvio, pero más radical, pues implica que el tiempo, tal como lo experimentamos, es una función del lenguaje. Steiner sostiene que el lenguaje, en cierto sentido, compone y segmenta el tiempo, tanto en sentido "débil" como en sentido "fuerte". El sentido "débil" se vincula con la psicología de la percepción del tiempo, con las maneras mediante las cuales el fluir del lenguaje —dentro y en medio del cual pasamos buena parte de nuestra existencia consciente— ayuda a determinar nuestra experiencia de la temporalidad. Los ritmos del lenguaje "puntuán" nuestra sensación del fluir temporal y bien pueden mantener relaciones sincrónicas con otros compases. Un habla deliberadamente métrica, y hasta la prosa más burda posee elementos sincopados, juega con o contra esta matriz. Los segmentos lingüísticos probablemente cumplan algún papel en los fenómenos psicológicos subconscientes. La función de la corriente del lenguaje que pasa por la mente, ya sea en la autorreferencia voluntaria o en el soliloquio de la actividad mental, contribuye ampliamente a la definición del tiempo interior (p. 137).

El sentido "fuerte" de la relación entre tiempo y lenguaje es gramatical. Al respecto, Steiner afirma que no es una fantasía whorfiana decir que nuestros usos del tiempo están principalmente generados por la gramática del verbo (en las diversas lenguas, existen construcciones temporales cíclicas, espirales, recursivas, lineales y algunas hieráticas, casi estáticas), p. 137. ¿Tiene el pasado alguna existencia fuera de la gramática? El conocido acertijo lógico —"¿Puede probarse que el mundo no fue creado hace un instante con un programa completo de memorias?"— es, en realidad, insoluble. Ningún dato crudo del pasado posee una autoridad intrínseca absoluta. Su significado es relacional respecto del presente y esa relación se realiza lingüísticamente (p. 138).

Es posible considerar a la memoria como "tiempo pasado", también en sentido gramatical, y la noción de "recuerdo" tiene mucho que ver con la idea de la privacidad y de la integridad de la persona. El historicismo occidental y su énfasis en la unicidad del recuerdo individual que apoya, que suscribe, la noción de la privacidad y de la integridad de la persona son inseparables de la riqueza de "pasados" que ofrece cada una de sus lenguas. Dos ejemplos: la obra de Marcel Proust y el Psicoanálisis. Según Steiner, ninguna gramática filosófica ha producido hasta ahora un análisis de las diversas lógicas, valores tonales, propiedades semánticas de los tiempos pasados y sus modulaciones que rivalice con el de *En busca del tiempo perdido*. La obra de Proust es una investigación en la naturaleza lingüística, formalmente sintáctica, del pasado. En otro ámbito, ¿qué es el Psicoanálisis sino un intento de derivar y otorgar autoridad sustancial a la construcción verbal del pasado? (p. 140).

Los historiadores "traducen" del pasado. Trabajan con convenciones narrativas que comparten con la ficción. Más aún, muchas veces el pasado es igual a las afirmaciones acerca del pasado y la interpretación de esas afirmaciones plantea problemas que son, en primera instancia, semánticos. La labor hermenéutica del historiador debe determinar no solo *qué* se dijo (lo que puede resultar muy difícil dado el estado de los documentos y los conflictos de testimonios), sino lo que *quiso* decirse y en qué distintos niveles de comprensión lo que se dijo pudo ser recibido. De tal manera que la elucidación de lo que se significó, se implicó, se omitió "en estas circunstancias, a este público, con estos propósitos y con estas intenciones" (la prueba de Austin para decidir si un enunciado es verdadero o falso) no puede reducirse a un método único y verificable. Debe quedar como un procedimiento selectivo y altamente intuitivo, a lo más autoconsciente de su papel restringido, y, en este sentido, ficcional. La tarea del historiador se basa, en la frase de Schleiermacher, en "el arte de escuchar" (pp. 141-143), una actividad fundamentalmente interpretativa.

Pero el problema no solo es semántico (o no es semántico solo en sentido estricto). Como lo demostró Rudolf Bultmann en su estudio sobre los Evangelios, no existen lecturas "apresupositivas" (*presuppositionless*) del pasado. Para todos los sucesos pasados, como para todos los presentes, el observador posee un esquema mental especial. Es un esquema programado para el presente. Excepto en la lógica matemática y quizás en la formal, no existen

verdades "no temporales". Es la paradoja expresada por Benedetto Croce ("Toda historia es historia contemporánea"), San Agustín (*praesens de praeteritis* 'el pasado siempre está presente') y Hume ("nuestra experiencia del pasado no presenta objeto determinado", *Tratado*, II, xii).

Las expresiones futuras y condicionales generan una perplejidad mayor. ¿Qué validez lógica puede encontrarse en las afirmaciones de contingencia futura o en las formulaciones subjuntivas, optativas, condicionales? Y las extrañas relaciones de estas formas con la realidad no han dejado de tener consecuencias: el futuro profético hebreo y las fatalidades ambiguas del oráculo griego son testimonios elocuentes (p. 144).

¿Cuál es la entidad fáctica del futuro? A pesar de los futurólogos, que han sustituido el examen de las vísceras por la estadística, debe reconocerse que muy pobre, si se habla del futuro de las acciones humanas y no del de los fenómenos de la naturaleza. Y sin embargo, Steiner afirma que el descubrimiento del futuro es uno de los rasgos humanos fundamentales: "Existe un sentido vital en el que la gramática ha 'desarrollado' al hombre, en el que podemos ser definidos como el mamífero que usa el futuro del verbo ser. Sólo el hombre, como escribe Paul Celan en *Atemwende*, puede arrojar redes 'en ríos al norte del futuro' " (p. 167).

La "afacticidad" de las proposiciones futuras puede ser una característica reveladora. Los tiempos futuros son un ejemplo, y uno de los ejemplos más importantes, del marco más general de la contra factualidad del lenguaje. En el infierno, esto es, en una gramática sin futuros, "literalmente vemos cómo los verbos matan el tiempo" (el penetrante comentario del poeta ruso Osip Mandelstam sobre el infierno dantesco y sobre la forma lingüística refleja su asfixia bajo el terror político, en la ausencia de un mañana). Pero "en otros tiempos" (en sí misma una locución extraordinaria), es sólo a través del lenguaje, y quizás a través de la música, que el hombre puede liberarse del tiempo, que puede sobreponerse momentáneamente a la presencia y a lo presente de su propia muerte (p. 169).

*Lenguaje público y lenguaje privado*

El problema del lenguaje privado (aunque, más propiamente, debería decirse "de la lengua privada") fue planteado por Ludwig Wittgenstein en sus *Investigaciones filosóficas*. En esa obra, Wittgenstein, básicamente, discute la posibilidad, que luego descarta, de una lengua privada usada por una sola persona, inteligible solo para esa persona y referida solo a sucesos internos (p. 171). Sin participar de la discusión, que se maneja con conceptos lógicos fuertemente formalizados y en un sentido diferente del postulado por Wittgenstein, Steiner sostiene que sí es posible hablar de un "lenguaje privado".

Dos seres humanos nunca comparten un contexto idéntico de educación y de asociación. Porque un contexto así está hecho de la totalidad de una existencia individual, porque comprende no solo la suma de memoria o experiencia personal, sino también el repositorio de un subconsciente particular, difiere de persona a persona. No existen facsímiles de la sensibilidad, no existen psiques gemelas. Si esto es así, y el lenguaje es de alguna manera la expresión de una conciencia, todas las formas lingüísticas suponen un elemento latente o actualizado de especificidad individual. Son, en parte, un idiolecto (p. 179).

Cuando hablamos a otros, hablamos "desde la superficie" de nosotros mismos. Normalmente usamos una taquigrafía debajo de la cual subyace una riqueza de asociaciones subconscientes, declaradas o escondidas deliberadamente. De este hecho central de la fenomenología dual o subterránea del lenguaje, Humboldt derivó su conocido axioma: "Toda comprensión es, a la vez, incompreensión, todo acuerdo de pensamiento o de sentimiento es, también, una separación de caminos". O, como sostiene Fritz Mauthner: fue mediante el lenguaje, *con su superficie común y su base privada*, que los hombres "hicieron imposible el conocerse unos a otros".

En cierto sentido, puede definirse a la Modernidad artística como un intento de fidelidad extrema al aspecto privado de la sensibilidad del creador. En efecto, sostiene Steiner, cuando la literatura busca romper su molde lingüístico público y convertirse en idiolecto, cuando busca la intraducibilidad, inaugura un nuevo mundo de sensibilidad. Un examen sucinto de la poesía moderna basta para reconocer que, en el primer plano de sus preocupaciones, se ubican los temas

de los límites del lenguaje, la necesaria derrota del lenguaje por la privacidad y la luminosidad de lo inexpresable (en su *Carta a Lord Chandos*, Hofmannsthal define al lenguaje como "una taquigrafía miope"; en su *Diario*, Ionesco escribe: "les mots ne sont pas la parole"). Los experimentos vanguardistas de los futuristas rusos, de Dadá, del Surrealismo, de los *lettristes* y de la poesía concreta, que intentan crear un nuevo lenguaje (mediante procesos de dislocación, la amalgama de lenguas ya existentes y la búsqueda de neologismos autoconsistentes), son intentos concretos de desarrollar estas ideas. Otros extremos son el silencio (piénsese en la obra de Samuel Beckett) y la "nonsense poetry", la poesía del sinsentido, ambas manifestaciones de un callejón sin salida estético (pp. 192-200).

Por supuesto, las expresiones no tienen que aparecer en forma tan radical: surgen en la evidencia del estilo de todo escritor importante, pero también son manifestaciones permanentes del lenguaje natural. Esta comprobación es de una importancia capital para comprender la naturaleza de toda transacción lingüística. Si, en efecto (aunque no en el sentido de la argumentación de Wittgenstein y Malcolm) existe una "lengua privada" y parte esencial de toda lengua es privada, existe en cada acto lingüístico un elemento de traducción más o menos prominente: toda comunicación "interpreta" entre privacidades (pp. 206-207).

La aspiración a un estado de cosas contrario ha inspirado una contracorriente poderosa: la búsqueda de códigos "inambiguos" y universales de comunicación. Ya que tanto del lenguaje natural es privado, ha habido numerosos intentos para fortalecer el sector público. Desde Comenius, en el siglo XVII, pasando por el Volapük de J.M. Shleyer (1879) y el Esperanto de L.L. Zamenhof (1887) hasta llegar a los estudios lógicos de Tarski, Carnap, Russell y Whitehead, para terminar en los lenguajes de la computación (que generan un entusiasmo semejante a la fascinación europea por los ideogramas chinos en el siglo XVIII): todos buscan una concordancia unívoca, inambigua y universal entre palabras y cosas. La pansofía solo podrá lograrse con la panglosia (pp. 209-212).

Sin embargo, ni la aproximación "interlingüística" ni la lógico-analítica han contribuido a la profundización del conocimiento acerca de la naturaleza del

lenguaje o a la modificación de los usos que los hablantes hacen de las lenguas naturales: lo que Ogden y Richards llaman "emotivo" y William Empson trata bajo el concepto de "valor" y "sentimiento" quedan fuera de la red estricta, pero exigua de la lógica. Pertenecen al dominio de lo pragmático. Más que de las perfecciones de lo inambiguo, es de esto de lo que hay que dar cuenta. Es ello lo que le otorga coherencia al sistema, una coherencia, si se permite, "en movimiento constante" (pp. 212-213).

### *Lenguaje, verdad y falsedad*

En el centro de los mecanismos que definen al lenguaje puede encontrarse, según Steiner, otra dualidad, otro conjunto contrastivo: el de la verdad y la falsedad, o mejor, el de las relaciones entre lenguaje, verdad y falsedad. Quizás resulten indispensables para explicar la evolución del lenguaje y para comprender el fenómeno de la multiplicidad de las lenguas.

El tema de la verdad ha resultado ser uno de los tópicos fundamentales de la lógica contemporánea, quizás en este sentido continuadora de los ideales de la gramática universal (el lenguaje es una imagen puntual del mundo, las proposiciones "son como" las cosas a las que se refieren). Al final, y luego de una numerosa literatura secundaria, la cuestión parece haberse reducido al examen de las relaciones entre "palabras y palabras" más que al de la correspondencia entre "palabras y cosas". Y es que, a pesar de los esfuerzos realizados, el problema sigue: es muy difícil dar cuenta del tema de la verdad. Es más difícil aún dilucidar el tema de la falsedad (en efecto, ¿por qué *puede haber* enunciados falsos?). "Toda teoría satisfactoria de la verdad", declaró Austin en una oportunidad, "debe igualmente dar cuenta de la falsedad". Según Steiner, el tema es capital para la comprensión del lenguaje y la cultura.

Sobre todo si no se la considera solo como una no correspondencia con un hecho, sino como un agente activo y creativo, la capacidad humana para emitir falsedades, para mentir, para negar lo dado, se ubica en el corazón del lenguaje y de las reciprocidades entre el lenguaje y el mundo. Puede ser –aventura Steiner– que la verdad sea la más limitada, la más especializada, de dos condiciones que se desprenden del carácter no factual del lenguaje (Antonio

Machado, en *Nuevas canciones*, XLVI, lo planteó mejor: "Se miente más de la cuenta/ por falta de fantasía:/ también la verdad se inventa").

Otro tema vinculado y relevante es el del estatus de los condicionales (en efecto, ¿qué significa, en términos empíricos, una proposición como "Si Napoleón hubiera vivido durante la segunda mitad del siglo XX, habría ganado la Guerra de Viet Nam"?). Austin sostiene que los condicionales (los "*ifs and cans*") son palabras proteicas, creadoras de perplejidad tanto gramatical como filosóficamente, engendradoras de confusión. Miradas desde otro punto de vista, observa Steiner, puede concebirse que "engendren vida", que energías fundamentales de ajuste entre el lenguaje y la necesidad humana descansen precisamente en esta zona lógicamente recalitrante. Enunciados hipotéticos, imaginarios, condicionales, la sintaxis de lo contrafáctico y de la contingencia, bien pueden estar en los centros generativos del lenguaje humano. No menos que los tiempos futuros, con los que deben estar relacionados, y con los que cabría clasificar en la clase mayor de los enunciados "supuestos" o "alternativos", las proposiciones condicionales son fundamentales para las dinámicas de la sensibilidad humana. Son, literalmente, el *Lebensraum* de la mente.

La diferencia entre el lenguaje humano y un lenguaje de programación reside en las ambigüedades vitales, en las potencialidades quiméricas, en los imprevistos. Dados un vocabulario y un conjunto de reglas de procedimiento, *podemos decir todo*. Esta totalidad latente es sobrecogedora y debería sentirse así. Esto excluye (o la incorpora solo hasta determinado punto) a la lógica: los parámetros son demasiado numerosos, las posibilidades de orden aceptable demasiado inestables y locales. Pero esta inestabilidad es quizás la más eficaz de nuestras adaptaciones evolutivas (p. 227).

Con Ernest Bloch, Steiner sostiene que la esencia del hombre está constituida por el "sueño progresivo", por la habilidad compulsiva para convertir "lo que es ahora" en "lo que aún no es todavía". La conciencia humana reconoce en lo existente un margen constante de "implenitud", de "inconclusión", de impresionante potencialidad que desafía lo completo. El gran arte contiene los lineamientos de actualidad no realizada. Es, en la formulación de André Malraux, un "antidestino". Según Bloch, los enunciados contrafácticos, los condicionales, crean una gramática del constante renovarse. Nos fuerzan a dejar

la historia fallada atrás. Bloch insiste en que "los razonamientos sobre una suposición" no son, como lo afirmó Hume en su ejercicio sobre la duda sistemática, "quiméricos y sin fundamento". Son, al contrario, los medios para nuestra supervivencia y el mecanismo distintivo de nuestra evolución personal y social. La selección natural, si se quiere, favoreció el subjuntivo (pp. 227-228).

En este sentido, puede sostenerse que el lenguaje es el principal instrumento del rechazo del hombre a aceptar el mundo como es. Sin este rechazo, sin la incesante generación por la mente de "contramundos" –una generación que no puede divorciarse de la gramática de las formas contrafácticas y optativas– recorreríamos continuamente la banda continua del presente. La realidad sería (para usar la frase de Wittgenstein, tergiversada) "todos los hechos tal y como son" y nada más. Nuestra es la habilidad, la necesidad, de contradecir o de desdecir el mundo, de imaginarlo o "hablarlo" de otra manera. En este sentido, no es, quizás una "teoría de la información" lo que nos sirva para clarificar la naturaleza del lenguaje, sino una "teoría de la desinformación" (p. 228).

Otra comprobación de la fractura elemental: siempre hablamos menos que la verdad. Todas las descripciones son parciales. Fragmentamos para reconstruir alternativas deseadas, seleccionamos, elidimos. No son "las cosas que son" las que decimos, sino las que podrían ser, las que el ojo y el recuerdo componen. Las objeciones de los filósofos al lenguaje normalmente olvidan este hecho. Cuando Ortega y Gasset sostiene que existe un hiato fundamental entre pensamiento y lenguaje, cuando el Wittgenstein del *Tractatus* repite la metáfora de que el lenguaje es un ropaje que cubre al pensamiento, en realidad esconden una condena moral: el lenguaje comete robo porque oculta el pensamiento y el ideal es uno de total equivalencia y verificación empírica (pp. 236-237).

Este ideal, sin embargo, limitaría el lenguaje a "lo dado", con lo cual se perdería lo que Steiner reconoce como una ventaja evolutiva. Las lenguas humanas, con su consumisión conspicua de formas subjuntivas, futuras y optativas, permiten concebir y articular posibilidades localizadas más allá de la rueda continua del decaimiento y de la muerte. Mediante ellas es posible acceder a la ilusión sustantiva de la libertad. El hombre se ha hecho libre (*Man has spoken himself free*), mediante el lenguaje, de todo constreñimiento

orgánico: "Mira" –dice Jlebnikov, el poeta futurista ruso, en *Decretos al planeta*– "el sol obedece a mi sintaxis" (pp. 238 y 245-6).

En la traducción, la dialéctica de la unidad y la pluralidad funciona dramáticamente. En un sentido, cada acto de traducción es un empeño por abolir la multiplicidad de las lenguas y de juntar diversas imágenes del mundo en una congruencia perfecta. En otro sentido, es el intento de reinventar la forma del significado, de encontrar y justificar un enunciado alternativo. El arte del traductor es un arte ambivalente: se ejercita en una tensión radical entre el impulso al facsímil y el impulso a la recreación apropiada. En una forma muy específica, el traductor reexperimenta la misma evolución del lenguaje, la ambivalencia de los vínculos entre lenguaje y mundo, entre "lenguas" y "mundos". En cada traducción, la naturaleza creativa, probablemente ficticia, de estas relaciones se prueba. Concebida así, la traducción no es una actividad especializada y secundaria ubicada en la interfaz entre lenguas. Es la ejemplificación constante y necesaria de la naturaleza dialéctica (a la vez unitaria y disgregadora) del propio lenguaje (p. 246).

##### 5. Las ambiciones de la teoría

Tal como lo muestra Steiner, la historia de la traducción en Occidente es larga y ha pasado por varias etapas. Sin embargo, a pesar de un desarrollo tan dilatado, y del nivel de quienes han hablado sobre el tema, las ideas significativas sobre este punto son muy magras. Ronald Knox (en *On English Translation*, Oxford, 1957, p. 4) reduce el tema a dos preguntas: ¿cuál debería ir primero: la versión literaria o la literal? y ¿tiene libertad el traductor para expresar el sentido del original en el estilo o con los modismos que escoja? (p. 251).

La cuestión perenne de si la traducción es, en efecto, posible está enraizada en antiguas dudas religiosas y psicológicas (cfr. San Pablo, Cor. II,12:4 y Dante, *Convivio*). El punto es siempre el mismo: las cenizas no son la traducción del fuego. Tradicionalmente, el peso del argumento ha descansado sobre la poesía (Nabokov, luego de referirse a las traducciones inglesas de Pushkin, sostiene que en la traducción del verso todo salvo el literalismo más burdo es un fraude, pp. 253-254). Sin embargo, los ataques a la traducción poética son

simplemente la manifestación más visible de la aserción general de que ninguna lengua puede traducirse sin una pérdida fundamental. Formal y sustancialmente, los mismos puntos pueden postularse respecto de la prosa. Adquieren una intensidad especial en el discurso filosófico (p. 255).

Desde la lógica, el ataque a la traducción es solo una forma débil del ataque al lenguaje mismo. Los dos argumentos pertinentes fueron expuestos por Gorgias de Lentini: 1) el lenguaje no es igual a lo que existe, al conjunto de "perceptibles", por eso las palabras se comunican solo a sí mismas y están vacías de sustancia; 2) cuando dos personas hablan, nunca significan exactamente lo mismo. Por lo tanto, no es posible ningún acto completo o verificable de comunicación. Todo discurso es, fundamentalmente, monádico o idioléctico.

Aunque ninguna de estas dos pruebas haya podido ser refutada, su condición es trivial. Tanto la refutación nominalista como la monádica de las posibilidades del lenguaje se contradicen en la práctica: hablamos del mundo y hablamos con otros. Traducimos intra e interlingüísticamente desde el principio de la historia humana (pp. 263-264).

El argumento de la perfección (planteado por Du Bellay, el Dr. Johnson, Nabokov y otros) es superficial. Ningún producto humano es perfecto. Ninguna duplicación es, propiamente, un facsímil. Negar la validez de la traducción porque no siempre es posible y nunca es perfecta es un absurdo. Lo que necesita clarificarse es la cuestión del *grado* de fidelidad. En suma, la traducción es deseable y posible. Sus métodos y sus criterios necesitan investigarse en relación con textos sustanciales, "difíciles", literarios o filosóficos, pues son éstos –y no los producidos por las máquinas de traducir– los que vuelven evidentes los problemas de la teoría y la práctica de la traducción (pp. 264-266).

La teoría de la traducción, invariable en este punto desde el siglo XVIII, distingue tres grados, tres niveles. El primero es el literalismo estricto, el emparejamiento de palabra con palabra del diccionario interlingüístico. El segundo (la paráfrasis) se refiere al enorme área central de la traducción como reexposición fiel, pero autónoma. En este último caso, el traductor reproduce muy cercanamente el original, pero compone un texto natural en su propia

lengua, un texto que puede sostenerse por sí mismo. El tercer grado es la imitación, la recreación, la variación, el paralelo interpretativo. Abarca un área grande y difusa, que se extiende desde las trasposiciones del original a un lenguaje más accesible hasta los ecos más libres, quizás solo alusivos o paródicos, como las relaciones de Joyce con Homero, por ejemplo (p. 266).

Steiner discute distintas clasificaciones (la de Dryden, la de Goethe). La clasificación de Roman Jakobson, una de las más modernas, resulta ser también una de las más interesantes. Jakobson (que en este punto sigue a Pierce) considera que la traducción es la condición perpetua, inescapable, de la significación. La traducción de signos verbales comprende tres clases:

1. el *refraseo* (*reword*), que consiste en traducir un signo lingüístico mediante otros signos lingüísticos dentro de la misma lengua. Toda definición, toda explicación es, como muestra el modelo de Pierce, traducción;
2. la *traducción propiamente dicha* (*translation proper*) es la traducción interlingüística, la traducción entre dos lenguas, la interpretación de los signos verbales de una lengua mediante los signos verbales de otra lengua;
3. la *transmutación* (*transmutation*) es un proceso "intersemiótico" mediante el cual los signos verbales se interpretan mediante signos no verbales (pictóricos, gestuales, matemáticos, musicales), (p. 274).

Tradicionalmente, se ha considerado sólo a la segunda clase como traducción (con las alternativas ya planteadas por San Jerónimo: *verbum e verbo*, palabra por palabra en el caso de los misterios, pero "sentido por sentido", *sed sensu exprimere de sensu*, en todos los otros). Sin embargo, existen razones poderosas para considerar a las tres como diferentes modos del mismo fenómeno (p. 275).

El punto es importante y toca aspectos neurálgicos de la cultura, tal como la vivimos y la experimentamos en la actualidad. La historia intelectual, la historia de los géneros literarios, las realidades de una tradición literaria o filosófica son inseparables del "negocio" de la traducción (p. 286). Al respecto, Steiner cita a

J.G.A. Pocock: "Es parte del carácter político de una sociedad política el que sus redes de comunicación no estén nunca cerradas por completo, que el lenguaje apropiado a un nivel de abstracción puede ser siempre oído y respondido en otro, que los paradigmas migran de contextos en los que se habían especializado para descargar ciertas funciones en otros en los que se había esperado que se comportaran de manera diferente" (p. 286). Es importante notar que este "carácter plural" determina la historia del pensamiento. La apertura de las redes, la migración de los paradigmas, son funciones directas de la traducción, primero intra y luego interlingüística ("refraseo" y "traducción propiamente dicha", en términos jakobsonianos). Lo extraño es que esta función aparezca como anónima o accidental (p. 286).

Parte del carácter propiamente cultural de la traducción se vincula con una de sus características más notables: la falta de correspondencia entre lo original y lo derivado. En efecto, al traducir, el traductor debe actualizar el sentido implícito, el rango denotativo, connotativo, ilativo, intencional, asociativo –en fin– de significados que están implícitos en el original, pero que se dejan no manifiestos o solo parcialmente manifiestos simplemente porque el oyente o el lector nativos poseen una comprensión inmediata de ellos. Es el fenómeno de la "implicidad" del hablar y del escribir usuales. En el carácter de "transferencia" del proceso de traducción, lo inherente de los significados, la comprensión mediante el contexto de significaciones plurales y hasta contradictorias "en" las palabras originales se pierde en mayor o menor grado. Por ello, la mecánica de la traducción es primariamente explicativa: explica (o, hablando estrictamente, explicita) y vuelve gráfico lo que puede de la "inherencia" semántica del original. Porque la explicación es aditiva, porque no reexpone meramente la unidad original, sino que debe crear para ella un contexto ilustrativo, Steiner puede afirmar que todas las traducciones son inflacionarias. No puede haber ninguna presunción razonable de coextensión entre el texto original y la traducción. En su forma natural, la traducción excede el original (es uno de los modos de la explicación), lo que se entronca con el hecho de que el lenguaje se supera a sí mismo siempre. Como sostiene Levinas, "le langage est le dépassement incessant de la *Sinngebung* par la signification" (la significación constantemente trasciende a la designación), p. 292. El lenguaje genera –con permiso de la gramática, podría decirse "el lenguaje es" – un superávit de

sentido. Una asimetría fundamental –la asimetría entre medios y resultado– puede ser un rasgo tanto lógico como evolutivo del lenguaje (pp. 294-295).

La complejidad del fenómeno es tal que la sistematización se vuelve sumamente difícil. Wittgenstein análoga la traducción de un poema lírico a la resolución de un problema matemático y se pregunta: "¿Cómo puede este chiste (por ejemplo) traducirse (es decir, "sustituir a") por un chiste en la otra lengua?" Concluye: "este problema puede resolverse, pero no existe un método sistemático para hacerlo". En efecto, apoya Steiner, al hablar de la traducción, en términos de Wittgenstein, puede hablarse de "soluciones", pero no de un "método de soluciones" externamente verificable. Cada transferencia interlingüística, dice Quine, está regida por el principio de la indeterminación. Las razones para ello descansan en la misma naturaleza del lenguaje y de la diversidad lingüística, que son inseparables de las funciones poética, de no información y de privacidad, los atributos creativos del lenguaje humano (pp. 290-311).

Un error, una mala lectura, inicia la historia moderna del tema. Las lenguas románicas derivan sus términos para el concepto 'traducir' de *traducere* porque Leonardo Bruno malinterpretó una oración de las *Noctes Atticae* de Aulo Gelio que en latín significa 'derivar, llevar a'. La observación es trivial, pero simbólica. Muchas veces, en los anales de la traducción, una mala lectura es fuente de nueva vida. Las precisiones a las que debemos apuntar son intensas, pero asistemáticas. Como las mutaciones en el mejoramiento de la especie, los grandes actos de traducción parecen tener la obligatoriedad del azar (*a chance necessity*). La lógica sigue al hecho. No estamos tratando con una ciencia, sino con un arte exacta (p. 311).

## 6. El desplazamiento hermenéutico

Con un lenguaje fuertemente simbólico e imaginativo –aunque no por ello menos preciso–, Steiner sustituye la tríada tradicional (literalismo, paráfrasis, imitación libre) por un proceso –el desplazamiento hermenéutico– de cuatro instancias (confianza, agresión, incorporación y reciprocidad). El modelo, a la vez, explica la secuencia natural de las etapas de la traducción y se constituye

en criterio de clasificación para distintas traducciones, que inciden más en una o en otra parte de la secuencia.

La confianza inicial del traductor concede que hay "algo ahí" que merece ser comprendido, que la transferencia no será vacua. "La radical generosidad del traductor ('Concedo de antemano que debe haber algo ahí'), su confianza en la "otra", aunque no probada, alteridad, concentra en un grado filosóficamente dramático la inclinación humana hacia el mundo visto simbólicamente, como constituido por relaciones en donde 'esto' puede sustituir a 'aquello' y debe en realidad hacerlo si es que existen significados y estructuras". Pero la confianza puede ser traicionada: el sinsentido, el descubrimiento de que "no hay nada ahí" (el caso de las rimas sin sentido, la *poésie concrète*, la glosolalia). Al final, el traductor puede encontrarse con dos posibilidades: puede encontrar que "todo" o "casi todo" puede significar "todo". O puede encontrar que "no hay nada ahí" (pp. 312-313).

Luego de la confianza viene la agresión. El análisis relevante aquí es el de Heidegger, cuando centra la atención en la comprensión, en el conocimiento como acto predominantemente apropiativo. El *Da-sein*, la "cosa ahí", "la cosa que es porque está ahí" solo existe de manera auténtica cuando es comprendida, es decir, traducida. Steiner recuerda que Heidegger afirma que la comprensión (el conocimiento) no es cuestión de método, sino de ser primario, del reconocimiento del hecho de que "el ser consiste en la comprensión (el conocimiento) de otro ser". San Jerónimo usa la famosa imagen del significado tomado *prisionero* por el traductor (pp. 313-314).

El tercer movimiento es incorporativo, en el sentido fuerte del término. El heideggeriano "conocer para ser" supone que nuestro propio ser se modifica con cada ocurrencia de apropiación comprensiva. Ninguna lengua, ningún sistema simbólico o conjunto cultural se mantiene sin riesgo de transformarse. Dos metáforas pretenden dar cuenta del fenómeno: la encarnación y la infección. Los actos de traducción agregan a nuestros medios. Llegamos a encarnar energías alternativas y recursos de sentimiento inéditos. Pero también podemos ser dominados y amansados por lo que importamos. Esto último es otra manera de decir que el movimiento hermenéutico es peligrosamente incompleto, que es peligroso porque es incompleto. Según Steiner, el

"movimiento apriorístico de confianza" nos saca de balance. Nos "inclinamos hacia" el texto con el que nos confrontamos (todo traductor ha experimentado el doblarse y contraerse casi palpable hacia su blanco). Rodeamos e invadimos cognitivamente. Llegamos al hogar cargados, y por lo tanto, nuevamente fuera de balance, después de haber causado desequilibrio a lo largo del sistema extrayendo de "el otro" y agregando –aunque posiblemente con consecuencias ambiguas– al nuestro. El sistema está sesgado. El acto hermenéutico debe compensar. Si es auténtico, debe mediar hacia el intercambio y la paridad restaurada (pp. 314-316).

El ejercicio de la reciprocidad a fin de restaurar el balance es el meollo del *métier* y de la moral de la traducción, pero es muy difícil formular esto último en términos abstractos. Tanto como un fenómeno de carácter técnico, es algo que tiene que ver con la responsabilidad moral. Fidelidad no es literalidad ni ningún artificio técnico que extraiga "espíritu" [de la "letra"]. La fidelidad es ética, pero también, en sentido completo, económica. Por virtud de tacto, y el tacto intensificado es visión moral, el traductor-intérprete crea condiciones de intercambio significativo. Las flechas del sentido se mueven en ambas direcciones. Existe, idealmente, intercambio sin pérdida. En este aspecto, la traducción puede figurarse como la negación de la entropía: el orden se mantiene a ambos extremos del ciclo (p. 317).

Esta visión de la traducción como una hermenéutica de la confianza (*élancement*), de la penetración, de la encarnación y de la restitución permite superar el estéril modelo triádico que ha dominado la historia y la teoría del tema. La distinción perenne entre literalismo, paráfrasis e imitación libre resulta al final completamente contingente. No tiene ni precisión ni base filosófica. Pasa por alto el hecho de que una *hermeneia* (el término aristotélico para el discurso que significa porque interpreta) de cuatro pasos es conceptual y prácticamente inherente hasta en las formas más rudimentarias de la traducción (p. 319).

En este sentido, es interesante notar que la fidelidad al texto original –que corresponde a la primera etapa– es una característica tanto de la traducción de las Sagradas Escrituras como de las máquinas de traducir. La verdadera traducción interlineal es el objetivo final e irrealizable del acto hermenéutico. Supone un regreso al unísono adámico. *Verbum e verbo* coincidiría con el

momento utópico en el que toda lengua es equivalente a toda otra porque comparten el mismo significado (un significado *lógico*, en el sentido en que contiene y explicita el *logos*). Por su parte, la máquina de traducir busca maximizar las coincidencias entre una traducción interlineal, palabra por palabra, y la reconstitución del significado real. Espera localizar "filas de palabras" en las cuales la mera superposición con un equivalente léxico puede generar el sentido adecuado. En realidad, la máquina no es más que un diccionario "que se consulta a sí mismo" a muy alta velocidad. La determinación del contexto es meramente estadística (pp. 324-325).

Los que buscan la literalidad porque consideran la absoluta relevancia del texto se oponen a esta última. La linealidad –la literalidad– de la máquina se basa en fuertes sesgos hacia la constricción de las definiciones. Al contrario, los traductores de poesía, de filosofía o de las Sagradas Escrituras se han adherido, o han pretendido adherirse, a una técnica de "palabra por palabra" en el nombre de la penetración ideal, de una sumisión al original tan manifiesta que extrae intacta la totalidad del significado, con toda su posible complejidad. Donde ocurre esta fusión –Roy Campbell habla de ella en relación con su traducción de San Juan de la Cruz– el movimiento inicial de confianza o *élancement* domina toda la empresa. El traductor no busca apropiarse [de] y llevar al hogar. Busca quedarse "dentro" de la fuente. ¿Pero qué pasa en la práctica? Curiosidades, rarezas: muchas veces el resultado es una "interlengua", un idioma centáurico (el "Greek English" de Robert Browning, pero también el *français*).

El segundo modo –la agresión– está representado por las traducciones de Hölderlin. Son, incuestionablemente, de la mayor importancia. Representan el acto hermenéutico más violento y deliberadamente extremo de penetración y apropiación del cual tenemos conocimiento. Particularmente en sus lecturas de Píndaro y Sófocles, Hölderlin nos compele a experimentar, como en efecto solo un gran poeta puede hacerlo, los límites de la expresión lingüística y las barreras entre las lenguas que impiden el entendimiento humano. Las traducciones de Hölderlin poseen una literalidad paradójica. Hölderlin busca llegar a una versión interlineal cultural y verbal, una zona intermedia entre lo antiguo y lo moderno, entre el griego y el alemán (p. 334).

Hölderlin parecía derivar de su trabajo sobre Píndaro la descuidada confianza de que podía llegar al corazón (al núcleo) del significado del griego antiguo, que podía romper las barreras de la lejanía lingüística y psicológica y llegar a una "prelógica" o universalidad de la inspiración. Hizo del acto de la comprensión y la reexposición una arqueología de la intuición. Fue más allá que cualquier filólogo, gramático o traductor en su búsqueda obsesiva de las raíces universales de la poesía y del lenguaje. La teoría lingüística de Hölderlin se basa en la búsqueda de un espiritual, quizás sagrado, *Grund des Wortes*. Es en la palabra individual en la que las energías de significación inmediata están literalmente encarnadas. La recaptura hermenéutica de la intención original ubicada en el nivel oracional es ilusoria porque tales oraciones están determinadas por el contexto y su análisis nos involucra en el proceso de la regresión infinita. Sólo la palabra puede circunscribirse y quebrarse para revelar su singularidad orgánica de una especie de "monismo verbal" (como lo denomina Hellingrath). Como Antígona, el traductor es un *antitheos* que hace violencia a la división natural (dispuesta por Dios) de las lenguas (en efecto, ¿qué derecho tenemos a traducir?), pero que afirma, a través de su rebelde negación, la unidad final y no menos divina del logos. En el choque "implosivo" y en el relámpago de la traducción real, las dos lenguas se destruyen y el significado entra, momentáneamente, en una "oscuridad viviente" (la imagen del entierro de Antígona), pero surge una nueva síntesis, una unión del griego ático del siglo V y del alemán del temprano siglo XIX. Es una lengua "rara" porque no pertenece totalmente a ninguna lengua. Y, sin embargo, está cargada de corrientes significativas más universales, más cercanas a la fuente de toda lengua humana que el griego o el alemán. Curiosamente, y por esta misma característica, el poeta se acerca más a su propia lengua cuando traduce (p. 347).

La traducción ordinaria, incluso la literaria, no se mueve en un plano tan premeditado, tan elevado. El tercer movimiento de la hermenéutica de la apropiación, el traslado a casa del "significado" extranjero y su domesticación en su nueva matriz lingüístico-cultural no es nunca una transferencia lineal, punto por punto. Manifiesta, de una manera fuerte y en diversos niveles de ficción estratégica, el tema de la "alternidad", la determinación diacrítica (la *mise en relief*) de las diferencias lingüísticas que prueban o, más frecuentemente, concatenan diferentes posibilidades y versiones de ser. La proposición "el

poeta extranjero habría producido tal texto si hubiera escrito en mi lengua" es una fabricación proyectiva. Suscribe la autonomía, más exactamente, la "metautonomía", de la traducción. En realidad, hace más: introduce una existencia alterna, un "pudo haber sido" o un "está por venir" en la sustancia y en el contenido de la propia lengua, la propia literatura o el propio legado de sensibilidad. Esta función aumentativa, retadora o nostálgica se clarifica mediante el problema de la cronología. Hablando estrictamente, todo acto de traducción, excepto la traducción simultánea con audífonos, es una transferencia del pasado al presente. Lo que busca la traducción ordinaria es "producir un texto que el poeta habría escrito si estuviera trabajando en la lengua de uno ahora, o más o menos ahora". La libertad del "más o menos" es uno de los aspectos funcionales de toda traducción. Puede rechazarse esta libertad. El traductor puede aducir que es imposible transportar significado adecuadamente tanto a través de la barrera de las diferencias lingüísticas como a través del tiempo. Esto puede alcanzarse ya sea traduciendo solo textos contemporáneos o buscando emparejar la fecha de la lengua receptora y la de su fuente. Así, aunque escribiendo ahora, busca traducir a Spenser al español del siglo XVI o Marivaux al ruso del siglo XVIII. Esta sincronicidad posee el encanto de la lógica total. Es (probablemente) absurda, pero por razones nada triviales (p. 352). Sin embargo, todo contexto es diacrónico y el campo de significado, de tonalidad, de rango asociativo está siempre en movimiento. Inevitablemente, el espectro connotativo del traductor es el de su propio tiempo y lugar. Hasta el facsímil es una ilusión cuando el tiempo ha pasado (como lo demuestra Borges en *Pierre Menard, autor del Quijote*, según Steiner, una de las reflexiones más lúcidas que se hayan escrito sobre la traducción). Algunos ejemplos de esta sincronicidad: Leopardi intentó traducir Herodoto al latín medieval; Dante Gabriel Rossetti, a Dante, en un inglés híbrido. Littré (*L'Enfer mis en vieux langage François*, 1879) tradujo a Dante en *langue d'öil*. Por un efecto borgeano, es Dante quien parece traducir a Littré, cuyo *Enfer* es más antiguo que el *Inferno* y que se vincula más con la *chanson de geste* que con la épica virgiliana (pp. 352 ss.).

Toda traducción tiende a arcaizar. A la traducción se le da siempre una pátina. Cuando achacamos a una traducción el que parezca sin vida, como escrita "en lengua de traductor" (*translationese*), lo que usualmente condenamos es la pátina. Sin embargo, el sabor de época de toda traducción puede ser una

consecuencia legítima del método reconstructivo. Pero existe otro motivo: el arcaísmo internaliza. Crea la ilusión de recuerdo que ayuda a encarnar el texto extranjero en el repertorio nacional. Quizás el ejemplo más exitoso de este fenómeno lo constituya la King James Bible: al escoger o lograr fortuitamente una fecha una o dos generaciones anterior a la suya, los traductores de la versión autorizada transformaron un original extranjero y de varios estratos en una forma viva tan completamente apropiada, tan vívidamente extraída de un pasado inglés (más que hebreo, helénico o ciceroniano) que la Biblia se volvió un nuevo eje de la autoconciencia inglesa (pp. 360 ss.).

Otra posibilidad es la modernización. El traductor puede modernizar no solo para inducir una sensación de inmediatez, sino para avanzar su propia causa como escritor. Puede importar de afuera convenciones, modelos de sensibilidad, géneros expresivos a los que aún no han llegado la lengua y la cultura propias. Cambiando la idea de Borchardt (el excéntrico, aunque original creador del *Dante Deutsch*) de un "pasado perdido", el traductor puede volver la traducción en un acicate para el futuro (es el caso de Pound y sus traducciones de Propertio y Cavalcanti).

Traducciones de este tipo hacen que el pasado de otras lenguas y literaturas se convierta en las de uno a la vez en nativo y radical. Estas regresiones, dislocaciones, *collages* arbitrarios de la cronología histórica son negaciones o reordenamientos de la realidad. Introducen un pasado alternativo en la lengua propia o proyectan futuros posibles. Como la multiplicidad de las lenguas, el tratamiento del tiempo en la traducción como variable estratégica refleja esa fundamental dirección hacia la invención libre, hacia la "alternidad" que impele al lenguaje humano. El traductor importa nuevas y alternativas opciones de ser (pp. 370-371).

Curiosamente, algunas de las traducciones más convincentes del oficio han sido hechas por escritores que ignoraban la lengua de la que traducían: Pound no conocía el chino cuando tradujo los poemas de *Cathay* del manuscrito de Fenollosa. Según Steiner, la China de los poemas de Pound es la que hemos aprendido a esperar y a creer (es, por supuesto, una invención occidental). Pound puede imitar y persuadir con plena autonomía no porque él o su lector sepan mucho, sino porque ambos concurren en saber muy poco. En otras

palabras: mientras más remota sea la fuente lingüístico-cultural, más fácil es lograr una penetración sumaria y una transparencia de marcas estilizadas y codificadas. En las imitaciones chinescas de Pound, la ignorancia de la lengua relevante es, paradójicamente, una ventaja. Ninguna especificidad semántica, ninguna particularidad del contexto se interpone entre el poeta-traductor y el sentido general, cultural, convencional de "lo que la cosa es o debe ser": no obstante lo que nos digan los arqueólogos, hemos venido a figurarnos la escultura grecorromana antigua como puro mármol blanco; y la erosión del tiempo, que ha desleído los colores originales, confirma nuestra equivocación (*our misprison*), pp. 375-380.

Las "transparencias" (*translucencias*) entre original y traducción son más difíciles de lograr de cerca. La incursión hermenéutica, es decir, el ataque cognoscitivo dentro de la lengua vecina o emparentada se complica por el legado de mutuos contactos. La condición determinante es, simultáneamente, una de afinidad electiva y de diferencia resistente. El tema de la "diferencia" es crucial y nos lleva tan cerca como se pueda a un razonable sentido de lo intraducible. El inglés "difiere de" el francés como no lo hace del alemán o del portugués. Cada "difiere de" es diacrítico en un sentido formal, generalizado e histórico, pero también inexhaustivamente específico. Las fronteras entre las lenguas están "vivas", son una constante dinámica que define a cada lado en relación al otro, pero no menos que a sí. Experimentar la diferencia, sentir la característica resistencia y "materialidad" de lo que difiere, es reexperimentar la identidad. El traductor francés de un texto inglés tiende a externalizar, a ejecutar, más allá del control consciente, una cierta redefinición, en realidad, una readquisición, del francés. Esta redefinición genera un "francés", es decir, un constructo de analogía, metáfrasis, innovación, cierta incapacidad escondida y locución híbrida que no es el mismo "francés" producido por el traductor francés, digamos, del alemán. El chino o el swahili son "inmensamente" diferentes del francés. Pero esta inmensidad es engañosamente categórica. Es una principalmente inerte "diferencia interna" a través de un espacio vacío. Una "distancia próxima" como la que existe entre el inglés y el francés se energiza totalmente por la diferenciación interactiva (pp. 380-382).

El fenómeno es especialmente relevante cuando se comparan figuras literarias que representan a todo un idioma, a figuras cuyas capacidades ejecutivas

equivalen prácticamente a todo el sistema de una lengua (cfr. la observación de E. Coseriu de que es posible hablar del italiano como "la lengua de Dante" o del inglés como "la lengua de Shakespeare"<sup>41</sup>). André Gide, en el prefacio de la edición 1959 de la Pléiade de las obras de Shakespeare habla de "el hiato shakesperiano". Steiner elabora: el francés mismo puede experimentarse, ha sido experimentado por escritores y traductores, como una "ausencia de Shakespeare", sobre todo si se comparan la *plaisante plasticité* y el aura de evocación e indefinición del isabelino con el dominio de lo clásico, articulado en la autoridad didáctica, pública, de la sintaxis francesa, que constriñe hasta los vuelos aparentemente más libres del Modernismo y el Surrealismo (pp. 384-385).

Sin embargo, "la ausencia de Shakespeare" no es una pérdida no calificada. Lo modalmente completo de la literatura francesa, que exhibe grandes realizaciones en todo género, la fortaleza continua y también la originalidad de los movimientos y los períodos literarios franceses desde el siglo XIII hasta la actualidad sugieren que un Shakespeare en la historia de las letras y el idioma de alguien puede ser "una providencia ambigua": "lo ausente" posee también un contrario dialéctico positivo. No existe nada en el drama inglés que pueda compararse a la pureza exhaustiva de *Bérénice* (pp. 386-291).

En las traducciones superficiales, la "dificultad resistente" y la "afinidad electiva" divergen. No existe tensión formadora entre ambas y la paráfrasis busca parchar el hueco, enmascarar el hiato. La buena traducción, al contrario, puede definirse como aquella en la que la dialéctica de la impermeabilidad y la domesticación queda irresuelta, pero expresiva. A partir de la tensión entre resistencia y afinidad, una tensión directamente proporcional a la proximidad de las dos lenguas y de las dos comunidades históricas, surge la extrañeza elucidativa de la gran traducción. La extrañeza es elucidante porque llegamos a reconocerla (a conocerla nuevamente) como nuestra. Teóricamente al menos, la traducción a gran distancia es el modo trivial.

---

4. Tesis sobre el tema "Lenguaje y poesía", en: E. Coseriu, *El hombre y su lenguaje*, Madrid: Gredos, 1977, p. 205.

La etapa final del proceso de la traducción es la de la compensación o la restitución. La traducción restaura el equilibrio entre ella misma y el original, entre la lengua de origen y la lengua terminal, que se había quebrado con el ataque y la apropiación interpretativas del traductor. El paradigma de la traducción se queda incompleto hasta que se haya logrado la reciprocidad, hasta que el original haya ganado tanto como ha perdido. "Pour comprendre l'autre", escribió Massignon en su famoso estudio acerca de la "sintaxis interna" de las lenguas semíticas, "il ne faut pas se l'annexer, mais devenir son hôte". Esta dialéctica de la confianza, de la elevación recíproca es, en esencia, tanto moral como lingüística. Hace del lenguaje de la traducción un lenguaje que posee un estatus propio porque es un instrumento de relación entre la lengua extranjera y la propia (pp. 415-416).

La relación entre original y traducción se mide por una "equivalencia radical". Aunque sus raíces sean morales, y aunque su ejecución pueda involucrar toda la filosofía del comprender y de la cultura, la "fidelidad" –que es la ejecución y la expresión de la reciprocidad– es finalmente técnica. La traducción falla cuando no compensa, cuando no restaura, la equivalencia radical. El traductor ha aprehendido menos de "lo que hay ahí". Traduce por disminución. O escoge incorporar (*to embody*) o reexponer completamente solo uno u otro de los aspectos del original, fragmentando, distorsionando, su coherencia vital según sus propias necesidades o su particular miopía. O ha "traicionado hacia arriba", "transfigurando" (es el término que usa Steiner para este fenómeno) a la fuente en algo más que ella misma. En cada caso, los movimientos de confianza, de desciframiento y de uso apropiado quedan sin corregirse. La traducción sobrepasa al original o es sobrepasada por él (p. 417). En cierto sentido, las transfiguraciones constituyen el más cruel de los homenajes. Si encuentra dificultad, el mal traductor elide o parafrasea. Si reconoce elevación, infla. Si su autor ofende, él suaviza. Noventa por ciento de las traducciones desde Babel son inadecuadas, y continuarán siéndolo.

Aunque la traducción perfecta es imposible (no existe tal cosa como "un intercambio perfecto de la totalidad de sentido"), Steiner afirma que existen textos que se acercan al ideal. Existen traducciones que son actos supremos de exégesis crítica en las que la comprensión analítica, la imaginación histórica, la pericia lingüística articulan una valoración crítica que es, al mismo tiempo,

una pieza de exposición totalmente lúcida y responsable. Existen traducciones que no sólo representan integralmente la vida del original, sino que lo hacen enriqueciendo los medios ejecutivos de su propia lengua. Por último, y más excepcionalmente, existen traducciones que restauran, que logran un equilibrio y un balance de equidad radical entre dos obras, dos lenguas, dos comunidades de experiencia histórica y de sentimiento contemporáneo. Son, efectivamente, –la expresión es de Dryden– "un milagro de raro ingenio" (cita algunos de estos milagros: la versión de G.K. Chesterton del soneto de Du Bellay *Hereux qui, comme Ulysse* y las traducciones de Gerald Manley Hopkins, y especialmente de *The Wreck of the "Deutschland"*, por Pierre Leyris), p. 429.

## 7. Topologías de la cultura

Una medida de la complejidad del problema de la traducción en la cultura puede percibirse mediante la siguiente reflexión: "Existe un vocabulario, una gramática, posiblemente una semántica de los colores, de los sonidos, de los olores, de las texturas, de los gestos tan múltiples como los del lenguaje [...]". Consecuentemente, "[...] puede haber problemas de desciframiento tan resistentes" como los que plantea el propio lenguaje natural. Si esto es así, ¿cómo lograr lo que Jakobson denomina "transmutación", la interpretación de signos verbales mediante signos no verbales? (p. 436).

No es necesario salir del lenguaje para verificar la misma complejidad. Entre la "traducción propiamente dicha" y la "transmutación" existe un vasto terreno de "transformación parcial". Los signos verbales en el mensaje original se modifican por una multitud de medios. Estos incluyen a la paráfrasis, a la ilustración gráfica, al pastiche, a la imitación, a la parodia, a la variación temática, a la cita (en un contexto de apoyo o de crítica), al plagio, al *collage* y a muchos otros. Esta zona de transformación parcial, de derivación, de reexposición, alterna, determina, mucha de nuestra sensibilidad y nuestra cultura (p. 437).

La cultura puede considerarse, en efecto, como traducción, como refraseo de un significado, de un sentido, precedente. No obstante, dado el carácter intermediario y ubicuo de gran parte de las "transformaciones", puede sostenerse que los signos verbales no necesariamente se "transmutan" en

sistemas no verbales. Al contrario, pueden entrar en varias combinaciones con esos sistemas. El caso ejemplar es el del lenguaje y la música o el lenguaje en la música (p. 438).

Los casos pertinentes son, aquí, los del *lied* y la canción sobre un poema. En realidad, el compositor que pone música a un texto está comprometido en la misma secuencia de movimientos intuitivos y técnicos que se obtienen de la traducción propiamente dicha. Steiner discute minuciosamente las versiones musicales de Zelter, Schubert, Schumann y Wolf sobre un texto de Goethe o las de Debussy, Fauré y Reynaldo Hahn sobre un poema de Verlaine. Una variación curiosa e interesante es la que ocurre entre el original goethiano *Es war ein König in Thule* y las versiones musicales correspondientes de Berlioz y Gounod. Aquí hay un doble movimiento de traducción: del alemán al francés y del francés a la música (p. 443).

Cuando la fusión es exitosa, palabra y música ejecutan una acción de clarificación y enriquecimiento recíprocos en una estructura cuyo centro no es ni el sistema de signos verbales ni la notación musical. Como en la gran traducción, algo se agrega al texto original, pero aquello que se agrega "ya estaba allí". Verbalmente, esta proposición puede ser paradójica y rebuscada, pero no lo es en la ejecución. "Al escuchar la versión de Duparc de la *Invitation au voyage*", dice Steiner, "uno siente precisamente de qué modo el compositor deja que las palabras de Baudelaire sean más que ellas mismas y por lo tanto ellas mismas." Donde la transmutación se logra, las dos principales gramáticas del sentimiento humano (es decir, la música y el lenguaje) se funden.

Para dar cuenta de estas múltiples transformaciones y reordenamientos de relaciones entre un evento verbal inicial y sus subsecuentes reapariciones en otras formas verbales y no verbales, Steiner propone el término *topología*, que toma prestado del dominio de las matemáticas. La topología es la rama de las matemáticas que trata de las relaciones entre los puntos y aquellas relaciones fundamentales de una figura que permanecen invariantes cuando la figura cambia de forma. Similarmente, existen invariantes y constantes que subyacen a las variadas formas de expresión de nuestra cultura. Son estas las que hacen posible y útil el considerar la trama de la cultura como "topológica" (p. 448).

Las constantes pueden ser específicamente verbales; pueden ser temáticas; pueden ser formales. Su recurrencia y sus transformaciones han sido examinadas por estudiosos de la literatura como Auerbach, Curtius, Spitzer, Praz, Bolgar. La historia del *topos*, del arquetipo, del motivo, del género, es un lugar común de la literatura comparada y de la estilística. En historia del arte, lo es de la iconografía (de Panofsky, Saxl, Wind y Gombrich), p. 448.

Las relaciones de "invariancia dentro de una transformación" son, en un grado más o menos inmediato, las de la traducción. Considerados así, los conceptos de "estructura subyacente" [o profunda], "recursividad", "constreñimiento", "reglas de transformación" y "libertad", planteados por la gramática generativo-transformacional adquieren un sentido más amplio y menos conflictivo con las realidades del lenguaje natural y del desarrollo cultural. Definida "topológicamente", una cultura es una secuencia de traducciones y de transformaciones de constantes. Steiner sugiere que esta secuencia (la secuencia de técnicas que van desde la traducción literal, a través de la paráfrasis, la mimesis y el pastiche hasta la variación temática) es el eje principal de una cultura escrita, que una cultura avanza mediante traducciones de su propio pasado canónico. Sustitución, permutación, interanimación son diferentes aspectos que asume la traducción entendida como cultura (p. 452; pp. 460 ss.).

Dentro de este contexto, ¿cuál es el sentido de palabras como *originalidad* y *libertad*? Si, como observó Whitehead, la filosofía occidental es una nota a pie de página de Platón, nuestra tradición épica, nuestro teatro, nuestras poesía son sencillamente notas a pie de página de Homero, Píndaro y los trágicos griegos. El sentido, el sentimiento, de una autoridad persistente del precedente clásico y hebraico ha sido una de las fuerzas principales –quizás la fuerza principal– a lo largo de cerca de dos milenios de sensibilidad occidental (p. 479; p. 488).

Esto no significa inamovilidad. La realidad del lenguaje es el cambio. Ocurren, en verdad, grandes mutaciones de sentimiento, de marcos perceptivos y cognitivos; pero el lenguaje es, a la vez, conservador si se compara con otros medios. El descubrimiento de la perspectiva por los artistas del Renacimiento alteró las artes visuales y las relaciones entre nuestra sensibilidad óptica y táctil y el contexto material. La evolución de la armonía transformó la textura y las convenciones de la música. Por comparación, el lenguaje es estable (p. 488).

Nuevamente, se plantea aquí una nueva corrección del modelo generativo-transformacional. El énfasis chomskyano en el carácter innovador del lenguaje humano ha tenido consecuencias notables en la educación y en la terapia del lenguaje. Sin embargo, mirado de cerca, el axioma de la innovación ilimitada es hueco. Una analogía con el ajedrez puede aclarar la cuestión. Se estima que el número posible de posiciones de fichas en el tablero es del orden de  $10^{43}$  y que existen, dentro de los límites de las reglas aceptadas,  $10^{125}$  maneras de llegar a estas posiciones. Hasta ahora, se ha calculado, los hombres han jugado menos de  $10^{15}$  juegos. No hay, por lo tanto, ningún límite práctico a las movidas todavía no ejecutadas, o al número de las que el oponente pueda comprender y responder. Pero a pesar de este potencial ilimitado para la novedad, la ocurrencia de una innovación genuinamente significativa, de una invención que de hecho modifique o aumente nuestro sentido del juego, será siempre muy rara. Siempre estará en una proporción minúscula en relación con las movidas jugadas o jugables. El hombre que tiene algo realmente nuevo que decir, cuya innovación lingüística no es sólo de decir (*saying*), sino de significar (*meaning*) es excepcional. La cultura y la sintaxis, la matriz cultural a la que la sintaxis informa, nos sostiene, nos retiene. Este, por supuesto, es el terreno sustantivo para postular la imposibilidad de un "lenguaje privado" efectivo. Todo código con un sistema de referencia puramente individual está existencialmente raído, gastado. Las palabras que hablamos traen con ellas mucho más saber, una carga de sentimiento mucho más densa que la que poseemos conscientemente: multiplican los ecos (p. 489).

En efecto, sería paradójico que la respuesta a Babel fuera un *pidgin*, un idioma mixto y pobre, y no el Pentecostés. En la medida en que todo hablante individual utiliza un idiolecto, el problema de Babel es, simplemente, el de la individuación humana; pero las lenguas diferentes otorgan al mecanismo de la "alternidad" una ejecución dinámica, transferible. Actualizan necesidades de privacidad y territorialidad vitales a nuestra identidad. Moverse entre lenguas, traducir, aun con las restricciones de la totalidad, es experimentar el sesgo casi desconcertante del espíritu humano hacia la libertad. Si nos hubiéramos alojado ("nos" se refiere aquí, como se ha referido a lo largo de esta nota, al género humano) dentro de una única "piel lingüística", o entre unas cuantas lenguas, la inevitabilidad de nuestra sujeción orgánica a la muerte habría probado ser más sofocante que lo que es ahora (p. 498).

Solo porque hubo caída pudo haber redención. Como sucedió con la historia de la salvación, en este caso la maldición original resultó ser una bendición oculta. O, mejor, bendiciones, en plural: los fragmentos de la torre de Babel (o sea, las lenguas) no son solo los recuerdos amargos de un paraíso perdido; forman, más bien, las múltiples caras de un prisma —el único— con el que el hombre ha aprendido a habitar el mundo.

## CONFERENCIAS

1. Schydrowsky, Daniel, *Comentarios sobre la política económica*, Lima: CIUP, 1982, 41 pp.
2. Wicht, Juan Julio, *El empleo en el Perú*, Lima: CIUP, 1983, 117 pp.
3. Fischer, Stanley, *De la estabilización a la reactivación*, Lima: CIUP, 1992, 51 pp.
4. Mac Gregor, Felipe E., *Visión del Perú*, Lima: CIUP, 1994, 111 pp.
5. Gatti, Carlos y Jorge Wiese, *El lenguaje. Dos aproximaciones*, 1ª ed. corregida, Lima: Universidad del Pacífico, 2003.
6. Du Bois, Fritz y Eduardo Morón (eds.), *Dolarizar la economía peruana: riesgos y oportunidades*, Lima: CIUP-IPE, 2000.
7. Balcerowicz, Leszek, *Algunas lecciones de la transición postcomunista*, Lima: Universidad del Pacífico, 2002.
8. Ferreyros Küppers, Alejandro; Carlos Gatti Murriel y Jorge Wiese Rebagliati, *Antes de la vigilia. En la presentación de Vigilia de los sentidos de Jorge Wiese*, Lima: Universidad del Pacífico, 2005.
9. Espejo Reese, Ricardo, *El Código Da Vinci y la fascinación de lo "misterioso"*, Lima: CIUP, 2006.
10. Pérez Martínez, Ángel, *Don Quijote: ¿héroe o antihéroe?*, Lima: Universidad del Pacífico, 2010.

SE TERMINÓ DE IMPRIMIR EN LOS TALLERES GRÁFICOS DE  
**TAREA ASOCIACIÓN GRÁFICA EDUCATIVA**  
PASAJE MARÍA AUXILIADORA 156 - BREÑA  
CORREO E.: [tareagrafica@tareagrafica.com](mailto:tareagrafica@tareagrafica.com)  
PÁGINA WEB: [www.tareagrafica.com](http://www.tareagrafica.com)  
TELÉF. 332-3229 FAX: 424-1582  
ABRIL 2016 LIMA - PERÚ

5

ISBN:978-9972-57-017-9



9 789972 570179